Metafísica

Sofia Vanni Rovighi

Traducción
Jacob Buganza Torio







METAFÍSICA

SOFIA VANNI ROVIGHI

TRADUCCIÓN DE JACOB BUGANZA

Título Original: Elementi de filosofía 2. Metafisica

Primera edición en español, 2018

EDITORIAL ANÁHUAC XALAPA

Circuito Arco Sur s/n

Col. Reserva Territorial,

91098, Xalapa, Veracruz

Registro: en trámite

ISBN e-book: 978-607-98793-1-0

Diseño de cubierta: César Benítez Sánchez

Diseño editorial: Viridiana Juárez Ramírez

Impresión: Universidad Anáhuac Xalapa

METAFÍSICA

SOFIA VANNI ROVIGHI

Traducción de Jacob Buganza

INTRODUCCIÓN

En muchos ambientes, hoy el término metafísica viene equivaler a doctrina dogmática en sentido peyorativo, doctrina que contiene afirmaciones incontroladas e injustificadas sobre realidades que escapan a la experiencia. En cambio, la obra de la cual deriva el término, la que por primera vez ha sido llamada así, a saber, la *Metafísica* de Aristóteles[1], es una de las obras más ricas en problemas y aporías que la historia de la filosofía nos permite conocer. El autor de una de las mejores ediciones críticas y de un excelente comentario de la *Metafísica* de Aristóteles afirma que "la metafísica, en cuanto complejo, no expresa un sistema dogmático, sino las aventuras de un espíritu en búsqueda de la verdad" [2]. Con más precisión: la *Metafísica* de Aristóteles no procede deductivamente (como, en general, los tratados de metafísica de los siglos XVII y XVIII conocidos por Kant), con orden geométrico, sino que busca cuáles son las proposiciones implícitas en todo nuestro discurso, cuáles son las verdades presupuestadas en toda investigación humana y, en este sentido, *primeras.*

Dijimos ya en el volumen I de estos *Elementos* que la afirmación implícita en cualquier otra, el presupuesto de toda búsqueda es este: *hay algo*, *aliquid est*.

Esta afirmación está más allá de cualquier sistema filosófico, más allá no solo del materialismo o el espiritualismo -puesto que el espíritu y la materia son *alguna cosa*, *ente*[3]- sino también más allá del idealismo y el realismo, como observa N. Hartmann[4], porque también el pensamiento, si se puede hablar de él, es algo, es ser.

"La oposición entre ser y pensamiento, que se encuentra en tantos sitios de la filosofía moderna, nació históricamente de una indebida identificación entre el ser *simpliciter* y lo que se llama hoy la naturaleza[5], o sea, la realidad corpórea. Identificación que puede comprenderse históricamente, porque las concepciones idealistas, que insisten en que la oposición entre ser y pensamiento generalmente han surgido como reacción a las filosofías naturalistas, materialistas o, al menos, positivistas, que reducen toda la

1. Sobre el significado del título, *Cf.* el volumen I de estos *Elementos*, p. 12 [la autora se refiere a su libro *Introduzione, Logica, Teoria della conoscenza*, n. del t.].

2. *Aristotle´s Metaphysics*, ed. W. D. Ross, Oxford, 1924, p. LXXVII.

3. Luego de mucho titubeo se ha adoptado esta terminología: se usa el término *ente* cuando nos referimos a una realidad concreta (se dice, por ejemplo, "los diversos *entes*" cuando nos referimos a las cosas y a sus determinaciones); se usa el término *ser* cuando se refiere al *ente en cuanto ente*, al ente en universal (por tanto, se habla, por ejemplo, de analogía del *ser*); se usa el término *ser en acto* para traducir el término latino *esse*.

4. *Zur Grundlegung der Ontologie*, p. 40.

5. El término "naturaleza" tiene un significado diverso en la terminología escolástica y en la moderna. En la terminología moderna usual, "naturaleza" significa lo que está junto a la realidad corpórea y a sus leyes; en

realidad a realidad corpórea, sensible; para las cuales el ser significa ser corpóreo, sensiblemente experimentable. Se entiende, entonces, y las corrientes que han tenido el mérito de reivindicar la existencia de otras realidades, además de las sensibles, hayan en contrapuesto que estas realidades superiores del mundo espiritual a aquello que, en las posiciones adversarias, se entendía sin más, erróneamente, como el ser. Pero tales corrientes idealistas han tenido el descuido de olvidar que en la filosofía tradicional el ser es tomado con muchos significados, λέγεται πολλαχῶς[6], y de hecho no se reduce a la realidad corpórea".

La metafísica se pregunta justamente qué cosa implica la afirmación, presupuesta por cualquier otra, *que hay algo*. Qué propiedades competen a aquello de lo cual se habla, en cuanto aquello de lo cual se habla es algo; qué propiedades competen al ente en cuanto ente[7]. Si se tiene presente este concepto de la metafísica:

1) Se entiende que buena parte de la metafísica dé la impresión de no enseñar propiamente nada de nuevo. La impresión no es, en el fondo, equivocada, puesto que se trata no de descubrir verdades que antes se ignoraran, sino de tomar consciencia de aquello que ya está implícito en toda afirmación nuestra, de aquello que en cierto modo sabíamos ya. Pero es muy importante saber con claridad lo que efectivamente se piensa[8].

2) Se da cuenta que una metafísica implícita la tienen todos; que no se puede hacer menos con ella. Pero hay quien tiene una metafísica solo implícita, quien tiene una metafísica inconsciente -y que al tenerla inconscientemente no asume el honor de justificarla- y quien, en cambio, es metafísico confeso, si se me permite la expresión juguetona, y se propone justificar racionalmente las propias afirmaciones. Cuál de los dos sea el más "dogmático", lo dejo a criterio del lector.

---

la terminología escolástica, en cambio, "naturaleza" es el principio de actividad de todo ente, sea corpóreo o espiritual, y por tanto se puede hablar también de la naturaleza del pensamiento, de la voluntad, etcétera.

6. Aristóteles, *Metaph.*, Γ, Cap. 2.

7. "Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπαρχοντα καθ'αὑτό", *Met.*, Γ, Cap. 1.

8. Lo que hemos dicho ahora nos hace encontrar menos extraña la teoría de quienes reducen la filosofía al análisis del lenguaje (*filosofía analítica*). A diferencia de las ciencias particulares que describen qué cosa son las varias cosas (los entes varios) que caen bajo nuestra experiencia; la filosofía busca qué cosa queremos efectivamente decir cuando hablamos –y propiamente cuando usamos el lenguaje común, el lenguaje que está, por así decir, más allá de los lenguajes científicos—, o sea, cuáles son los conceptos que están implícitos en todo otro concepto. El hecho de que los secuaces de la filosofía analítica conduzcan una violenta polémica contra la metafísica tradicional y busquen reducirla a una serie de discursos sin sentido, no debe efectivamente hacernos perder los estribos y hacernos renegar de los méritos que la filosofía analítica puede tener al reclamarnos una mayor precisión de conceptos y lenguaje. Para dar una idea de esta corriente, es muy útil el volumen misceláneo *La philosophie analytique*, Les Editions de Minuit, Paris, 1962.

3) La metafísica, precisamente porque es el estudio del ente en cuanto ente, no puede resolverse en las ciencias particulares, en aquella que se llama la ciencia *simpliciter*, puesto que las ciencias particulares estudian los diversos tipos de realidad, los diversos tipos de entes, y, por tanto, ellas presuponen también el concepto de ser y adoptan efectivamente los principios que corresponden al ser, como el principio de no-contradicción, de que hablaremos más adelante. Así como no se puede decir que la matemática se resuelva en la química, en la biología y en las otras ciencias, precisamente porque estas la presuponen y la adoptan en sus cálculos y en sus medidas, así, análogamente, no se puede decir que la metafísica se resuelva en las ciencias particulares.

Ya en Aristóteles, lo que él llama filosofía primera, y que hoy llamamos metafísica, se presenta a veces como el estudio del ente en cuanto ente, o sea, del ser como aspecto universalísimo de toda realidad, a veces como el estudio del Ser que es fundamento de toda la realidad, del Ser primero. En Aristóteles las dos concepciones responden probablemente a dos momentos sucesivos de su especulación; pero en la escolástica las dos concepciones se funden con base en esta consideración: el ser no implica en sí la materia, puede ser pensado prescindiendo de la materia; entonces, cuando se demuestre la existencia de entes inmateriales y se demuestre que el Ser primero es inmaterial, se concluye que el ser no solo puede ser pensado sin materia, sino realizarse incluso sin materia[9]. El objeto de la metafísica es, entonces, el ser en cuanto prescinde de la materia (*immateriale praecisive*) o en cuanto excluye la materia (*immateriale negative*). Al comienzo del siglo XVII se distinguieron incluso dos partes de la metafísica, una metafísica general u ontología, que trata del ser en general, y una metafísica especial que trata de Dios (*teología natural*), del alma como realidad espiritual (*psicología racional*) y del mundo corpóreo considerado como ser (*cosmología*).

Pero aquello que en filosofía (o sea con la sola razón) se puede decir de Dios, depende de aquello que se puede decir del ser. En otras palabras: no tenemos un concepto propio del ser divino, sino que solo podemos decir lo que es necesario para explicar el ser de lo que cae bajo nuestra experiencia: la teología natural es, por tanto, la conclusión de la ontología. He aquí por qué, diversamente de lo que hemos hecho en la primera edición de estos elementos, no hemos separado la ontología de la teología natural[10]. Cómo la segunda depende de la primera, se verá en lo que sigue.

---

9. "*Quamvis autem subiectum huius scientiae [sc. metaphysica] sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separan dicuntur, non solum ilia quae numquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuals substantiae, sed etiam ilia quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent",* S. Thomae, *In Metaph*. *Aristotelis Commentaria*, Prooemium.

10. Nos ha inducido a esta fusión no solo el ejemplo de F. Van Steenberghen en su *Ontología*, sino también la dificultad que hemos probado al discurrir sobre la verdad y el bien como propiedades trascendentales del ser antes de haber hablado sobre Dios y la continuidad entre el discurso sobre el primado del acto y la demostración de la existencia de Dios.

CAPÍTULO PRIMERO
EL SER

El ser como objeto de la metafísica

Una primera dificultad contra la metafísica podría venir precisamente por la universalidad de su objeto. Si efectivamente todo conocimiento y toda ciencia tiene que vérselas con algo, con entes, y por tanto presupone la noción de *ser*, no parece que pueda darse una ciencia especial, la metafísica, para estudiarlo.

Respondo: es necesario tener presente que el objeto de la metafísica es el ente *en cuanto ente*[11].

Una cosa es conocer un mundo de cosas sabiendo vagamente que ellas son alguna cosa, teniendo en el fondo, por decirlo así, la noción de ser, como sucede siempre en la experiencia cotidiana y en el conocimiento científico[12], y otra es fijar la mirada propiamente sobre el aspecto de ser; considerar esta cosa no solo como algo coloreado, duro, frío, etcétera, sino simplemente el hecho de que es alguna cosa, un *ens*, y ver cuáles son sus propiedades (no en cuanto coloreado, duro o frío, etcétera, sino en cuanto a "alguna cosa", "ente"). Ahora bien, para hacer esto, es necesario de algún modo ir contracorriente, porque nuestra tendencia es, en cambio, detenernos en los caracteres particulares y dejar al ser solamente en el trasfondo (en el trasfondo siempre debe ser, y si no fuera sería imposible ponerlo en evidencia).

Y solo cuando se considera al ente en cuanto ente se alcanza el tercer grado de abstracción, característico de la metafísica[13].

"Cayetano nos hace observar en su comentario al *De ente et essentia* que Santo Tomás, cuando habla de los tres grados de abstracción, habla de *abstractio formalis* y no de *abstractio totalis*. Recordemos que la *abstractio totalis* es la que caracteriza a la actividad intelectiva y que indica su inicio: la actividad intelectiva comienza con la abstracción y precisamente con la *abstractio totalis*, la cual consiste en considerar un objeto prescin-

---

11. "*Dicitur autem* (Aristóteles) *in quantum ens quia scientiae aliae, quae sunt de entibus particularibus, considertant quidem de ente, cum omnia subjecta scientiarum sint entia, non tamen considerant ens secundum quod ens, sed secundum quod est huiusmodi ens, scilicet vel numerus, vel línea, vel ignis, aut aliquid huiusmodi*", S. Thomae, *In Metaph. Arist. Comm.*, IV, lectio 1ª, n. 530.

12. Corresponde a Meyerson el mérito de haber reclamado en la filosofía contemporánea esta verdad: que también la ciencia entiende hablar siempre de un mundo de cosas, por lo que exige el concepto de cosa, o sea, de ente, *Cf.* M. A. Denti, *Scienza e filosofia in Meyerson*, La Nuova Italia, Florencia, 1940, pp. 19ss.

13. Este punto lo pone en claro muy bien J. Maritain, *Sept leçons sur l´être et les premiers principes de la raison spéculative*, Tequi, Paris, s. d., pp. 23-57.

diendo de las notas individuantes, de su ser *esto.* Tal abstracción es un proceso espontáneo de la inteligencia humana, un proceso común a todos los hombres y a todos los conocimientos. En la *abstractio totalis* el objeto considerado en su naturaleza o esencia o quididad (es decir que en su ser *quid*) se presenta de inicio como indeterminadísimo (alguna cosa, ente) y será después, con el progreso del conocimiento, determinado.

Se llama *totale* porque abraza a todo el objeto aunque sea indeterminadamente.

La *abstractio formalis*, en cambio, presupone la *abstractio totalis* y en aquel todo indeterminadamente concebido considera una forma, un aspecto, prescindiendo del sujeto al cual aquella forma inhiere. Así, cuando en el segundo grado de abstracción se considera la cantidad, prescindiendo de las cualidades del cuerpo, se considera una forma, un aspecto del sujeto, por ejemplo, la esfericidad y las medidas de una esfera de bronce, prescindiendo de los otros caracteres de la esfera de bronce. Cuando se llega al tercer grado de abstracción, la abstracción metafísica, se considera en el objeto solamente el aspecto por el cual es ente, prescindiendo del sujeto en el cual el ser se realiza (veremos luego que este prescindir no puede ser absoluto).

Por tanto, se puede tener: 1) la noción de ser solamente en el trasfondo, que se vuelve soporte para los caracteres sensibles que me interesan (*ens concretum quidditati sensibili*); 2) la noción de ser como la más universal, que se aplica a todas las cosas y expresa el todo de cada una, pero de modo indeterminadísimo; 3) la noción de ser como aquel aspecto, aquella forma de la realidad por la cual precisamente las cosas son reales, son alguna cosa[14].

---

14. *Thomae de Vio Caietani, In De ente et essentia D. Thomae Aq. Commentaria*, Prooemium, ed. Laurent-Marietti, Turín, 1934, pp. 6-7. Cayetano no goza de buena fama entre los tomistas contemporáneos; quien escribe, sin embargo, ha aprendido mucho de él y no ve motivos para separársele.

1. Trascendentalidad y analogía del ser[15]

La noción de ser

¿Qué cosa es el ser? Ciertamente no se puede dar una definición a través del género y la diferencia específica porque el ser está como fundamento de todas las nociones genéricas y específicas, es "*id in quo intellectus omnes conceptiones resolvit*".

Podemos decir qué cosa es el ser solo con expresiones sinónimas: *id cui competit esse, id cuius actus est esse, sicut viventis vivere*. En este concepto encontramos ya una polaridad, por decirlo así, de esencia y ser en acto: está el *aquello*, el *qué* y el *es*. La *esencia* expresa "aquello que la cosa es", mientras el ser en acto expresa "el hecho de que una cosa es". La esencia responde a la pregunta "¿qué cosa es esto?"; la existencia a la pregunta "¿existe esto?" Por ello dice Santo Tomás que la esencia es aquello que está significado por la definición, porque la definición dice justamente qué cosa es un objeto, prescindiendo del hecho de que dicho objeto exista o no. La esencia es llamada también: 1) *quidditas* o *quod quid est* o *quod quid erat esse* (traducción de la expresión aristotélica τὸ τί ἦν εἶναι); 2) *ratio rei*, porque es aquello por lo cual una cosa es tal o bien es otra, aquello por lo cual el hombre es hombre, el caballo es caballo, etcétera; 3) *forma*, porque aquello que determina la esencia de una cosa, aquello por lo cual toda cosa es tal y no otra, es justamente su forma; 4) *naturaleza*: naturaleza es llamada propiamente la esencia, cuando se la considera como un principio de actividad, pero a veces se usa naturaleza en el sentido general de esencia, sin considerar la actividad.

Obsérvese bien: esta polaridad de esencia y ser en acto en el concepto de ente no dice todavía nada sobre la cuestión en torno a la distinción real de esencia y existencia *in creatis*, cuestión de la cual se hablará más adelante.

La noción de ser es trascendental

La noción de ser es trascendental, o sea, trasciende las categorías que son los conceptos unívocos más universales. Decir que la noción de ser trasciende las categorías,

---

15. Aunque reconozca la seriedad y la bondad de los motivos que inducen a algunos autores, por ejemplo, a Arnou, en su óptima *Metaphysica generalis*, a no comenzar con esta parte extremamente abstracta de la ontología, empero mantengo todavía preferible comenzar con el concepto de ser, puesto que es el "alma" de la metafísica tomista, como lo hace ver F. Olgiati en su volumen *L´anima di S. Tommaso*, Milán, Vita e Pensiero, s. d.
La centralidad del concepto de ser es subrayada por muchos autores. Nos limitamos aquí a recordar a L. de Raeymaeker, *Philosophie de l´être*, Nauwelaerts, Lovaina, 1947, y C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d´Aquino*, Soc. Ed. Internazionale, Turín, 1960.

significa decir que tal noción es más amplia, más extensa que cualquier otra categoría; y por ello está implicada en cualquier otra noción. El concepto de ser está implícito no solo en los conceptos de las cosas, sino también en los conceptos de las determinaciones, de las cualidades de las cosas y, por tanto, a diferencia de los otros conceptos, es predicado de cualquier realidad. Animal, por ejemplo, se predica de hombre, de gato, de perro, pero no de la racionalidad del hombre, del color del gato, de la fidelidad del perro. Ser, en cambio, se predica del animal, del hombre, del perro, etcétera, pero también de la racionalidad del hombre, de la fidelidad del perro, etcétera. Dice todo aspecto de los objetos de los cuales se predica, si bien diga este todo de modo extremadamente confuso.

Debemos decir, entonces, que las determinaciones, las diferencias que determinan al ser a ser tal, en vez de otra cosa, no pueden agregársele al ser desde fuera; por decirlo así, no pueden ser extrañas al concepto de ser, sino que deben serlas intrínsecas, deben ser modos del ser.

Dice Santo Tomás en un famoso artículo de las *Quaestiones disputatae de Veritate* que el ser es la primera, la más conocida y más universal noción que tenemos, la noción implícita en cualquier otra. Y es justamente porque está implícita en toda otra, o sea, porque toda realidad es ser, no es posible que los otros conceptos se obtengan agregando algo al concepto de ser para determinarlo, porque esta agregación sería siempre alguna cosa, pero es necesario que los otros conceptos más determinados estén de algún modo implícitos en el de ser, expresando alguna cosa que ya está contenida, si bien de modo no temático, en el concepto de ser[16].

Quien conoce algo de la ontología contemporánea, y que además se complace con no ser tradicional, se dará cuenta de la actualidad de esta postura tomista. Heidegger, en efecto, observa que siempre tenemos una comprensión inicial del ser, vaga e indeterminada cuanto se quiera[17], y que tal noción del ser está implícita y presupuesta en la noción de cualquier otra cosa[18]. N. Hartmann reconoce también que la noción de ser es un dato último, presupuesto por cualquier otra noción más allá de la cual no se puede ir[19].

---

16. "*Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens: unde etiam probat Philosophys in III Metaph. quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur", De Verit*., q. I, a. 1.
17. *Sein ud Zeit*, p. 5.
18. *Vom Wesen des Grundes*, p. 6.
19. *Zur Grundlegung der Ontologie*, pp. 46-47.

El ser contiene implícitamente sus diversas determinaciones

De la trascendalidad del ser, se sigue que el ser no es un género, porque el género está determinado por las diferencias que no están ya implícitas en la noción de género.

Si el concepto de ser tiene ya en sí las diferencias que lo determinan, no podrá rigurosamente prescindir de ninguna diferencia, de ningún modo de ser; si prescindiera absolutamente de los modos de ser, prescindiría de sí mismo.

En consecuencia, cuando se habla de abstracción total y abstracción formal a propósito del concepto de ser, no se debe creer que se puede usar una abstracción rigurosa para alcanzar el concepto de ser.[20] Si efectivamente se pudiese prescindir absolutamente de los sujetos o de determinados sujetos en los cuales se realiza la noción de ser, sería necesario que el ser no se predicase incluso de aquello de lo que hemos prescindido. En cambio, no es así. Yo prescindo, por ejemplo, del bronce para considerar únicamente la esfereidad, porque el bronce no es esfereidad; prescindo de las diferencias específicas del hombre para considerarlo solo como animal, y por ello no puedo decir que la racionalidad sea animal. Pero a propósito del ser no es así, puesto que todo aquello de lo cual se prescindiera sería todavía alguna cosa, o sea, ente.

Por tanto, la noción de ser contiene actualmente, si bien solo implícitamente (*actu implicite*) a todos sus modos, sus determinaciones, porque ya las tiene en sí, mientras que una noción genérica, como la del animal, contiene solo potencialmente las determinaciones que lo harán, por ejemplo, caballo u hombre. Las contiene solo potencialmente porque es susceptible de tales determinaciones; o sea, las puede recibir de fuera, por decir así, pero no las saca de sí, porque los caracteres por los cuales un animal es caballo son otros de los que lo hacen ser animal. Entiéndase bien: he aquí que se habla de extrañeidad de conceptos; la estratificación de los caracteres solo se encuentra en el intelecto nuestro que abstrae, no en la realidad del caballo, que es una cosa.

Si hemos negado que la noción de ser absolutamente prescinda de sus modos y sus inferiores, con mayor razón debemos negar que en realidad el ser sea alguna cosa distinta de sus inferiores.

20. *Cf.* Remer, *Ontologia*, p. 14.

Univocidad, equivocidad, analogía

Recordemos qué cosa son los términos unívoco, equívoco y análogo.

El término unívoco dice la misma cosa (el mismo contenido ideal) de todos los sujetos de los cuales se predica. "Animal", por ejemplo, significa el mismo contenido ideal cuando se aplica al hombre, al gato, al caballo, etcétera. No nos preocupamos ahora de la cuestión de si la naturaleza animal del can, así como existe de realidad, sea idéntica a la del caballo y a la del hombre (deberemos responder que no): no es este el problema que nos interesa. El problema que nos interesa es, en cambio, el de la identidad de la noción, del concepto. Ahora bien, el concepto de animal es un concepto *uno*, es un concepto que tiene siempre el mismo contenido, sea cuando es predicado del can como cuando es predicado del gato y del hombre. El término equívoco dice, con una misma palabra, contenidos efectivamente distintos cuando es aplicado a sujetos diversos. El ejemplo clásico es el del término can, que se aplica tanto al animal como a la constelación[21].

El término análogo dice, de los sujetos de los cuales es predicado, un contenido en parte igual y en parte diverso; igual bajo un cierto aspecto, diverso bajo otro aspecto. El ejemplo clásico: el predicado sano atribuido al hombre, a la medicina, a la coloración.

Es evidente que al término unívoco, y más imperfectamente al término análogo, corresponde *un* concepto, mientras que al término equívoco no corresponde *un* concepto, sino que le corresponden *diversos*. Bajo una sola palabra están diversos conceptos.

Analogía del ser

Para convencerse que el ser es análogo, basta pensar que es trascendental. En efecto, la afirmación de que el ser es trascendental quiere decirse esto: el ser expresa *toda* la realidad del objeto del cual se predica y la expresa *totalmente* (es decir, hasta las últimas diferencias). Nada se escapa –por decir así- de un objeto, en toda su concretud, que escape a la noción de ser. Por tanto, es claro que el ser no puede significar *la misma cosa* de los diversos entes concretos, porque de otra manera estos entes deberían identificarse totalmente, ser una única realidad. "Flor" puede ser predicado unívocamente de todas las flores porque no dice *todo* de toda flor concreta.

---

21. En la doctrina de la analogía seguimos a Cayetano, *De nominum analogia*, Zammit, Roma, 1934. Un desarrollo magistral de esta doctrina la da R. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, Paris, 1925 (5a. ed.), pp. 258ss.
El término can es equívoco respecto al animal y a la constelación, pero es unívoco respecto a las varias razas de canes.

En esta flor concreta hay una inmensidad de cosas que escapan al concepto de “flor”. Pero en esta flor concreta no hay nada que escape a la noción de ser. La concepción de la analogía del ser es querida por este problema: ¿cómo puede *un* concepto expresar realidades diversas y expresar estas realidades diversas también en cuanto diversas, incluso en las diferencias que las diversifican?

Solo hay tres vías de solución:

1) Las diferencias (o modos) del ser no son formalmente ser (o sea, no son ser también en cuanto diversas); vía que hemos ya excluido, porque, si tales diferencias no fueran *ser*, serían *nada* y, por tanto, no diferenciarían nada;

2) no hay diversidad entre las cosas: todas las cosas son un solo ser (panteísmo);

3) el concepto de ser no es *uno,* sino de modo imperfecto; no es unívoco, no dice la misma cosa de todos los sujetos de los cuales es predicado (analogía).

Veamos ahora cómo es la analogía del concepto de ente.

Analogía de atribución y proporcionalidad

Hemos dicho que un concepto análogo expresa en parte una identidad y en parte una diversidad entre muchos entes de los cuales se predica. Ahora bien, la analogía de atribución es aquella que expresa identidad en cuanto el punto de referencia y diversidad, en cuanto a la relación con este punto. Se dice análogo según una analogía de atribución a aquel concepto que expresa relaciones diversas con un mismo punto de referencia. Ejemplo clásico es el concepto de “sano”. Hay un punto de referencia único, la salud del animal, y hay diversas relaciones con él. El alimento se dice sano porque tiene una relación de causalidad con la salud del animal; la coloración porque tiene una relación de manifestación de la salud del animal, etcétera. El animal del cual se predica principalmente el carácter “sano” se dice analogado principal (*princeps analogatum*); el alimento, la coloración, etcétera, de los cuales el atributo “sano” se predica solo secundariamente, se llaman *analogados secundarios*.

El análogo de atribución no me dice un carácter intrínseco de los analogados secundarios, sino solo una denominación extrínseca, es decir, una relación con otra cosa (con el analogado principal). Cuando digo que las patatas son *sanas* (como alimento) no digo nada sobre la naturaleza de las patatas, solo indico una relación que tienen con la salud del hombre.

Analogía de proporcionalidad es aquella que expresa una *semejanza de relación* en varios sujetos. Pero aquí la relación está *dentro* de todo analogado singular. Expliquemos. ¿Qué cosa quiere decir en aritmética proporción? Igualdad de relaciones. Una proporción es, por ejemplo, 2:4=3:6. Cuando se trata de analogía de proporcionalidad, en cambio, no debemos entender la proporción en un sentido muy riguroso, como *igualdad* de relación, sino solo como *semejanza* de relación. Se dice, por ejemplo, que la aprehensión intelectual es una visión del objeto. Visión es un concepto análogo atribuido a la operación del ojo y a la del intelecto, porque no dice la misma cosa en los dos casos. Sin embargo, dice algo semejante, y, precisamente: semejante en la relación con el objeto. El ojo es a su objeto como el intelecto al suyo. Se dice que aquí la relación está *dentro* de todo analogado: ya no es, como en la analogía de atribución, relación del analogado secundario con otra *cosa*, con el analogado principal. Por ello, la analogía de proporcionalidad nos da un carácter intrínseco a varios sujetos, aunque se exprese este carácter de los diversos objetos solo según una semejanza, no según una identidad.

La analogía del ser como analogía de proporcionalidad

La analogía del ser es analogía de atribución y de proporcionalidad. De proporcionalidad, sobre todo, porque cuando se dice de cualquier objeto que es ente, que es una realidad, se expresa con esto un carácter intrínseco al objeto mismo, se expresa, es más, su carácter fundamental y primero.

Decir que el concepto de ente es análogo por analogía de proporcionalidad, significa reconocer que toda categoría de entes tiene su propio modo de ser en acto[22], y que, sin embargo, hay una semejanza entre estos modos de tener al ser; de suerte que, por ejemplo, la sustancia tiene su ser, así como la cantidad tiene el suyo, Dios tiene su ser, como la criatura tiene el suyo. Adviértase, empero, que dicho "como" no indica igualdad, sino solo semejanza.

"Y puesto que en los diversos entes, dice Cayetano, aunque entre ellos tengan diversas esencias, sin embargo son semejantes porque cada uno tiene al ser que le corresponde, por lo cual tienen en realidad una analogía, o sea, una semejanza proporcional; no porque en los varios entes haya un carácter igual, sino porque la esencia propia de cada uno está conmensurada al propio ser"[23]. En consecuencia, a la sustancia compete el ser en modo conforme a su naturaleza (o sea, en sí); a la cantidad compete el ser, en modo conforme a su naturaleza (o sea, en otro, y como primera determinación del cuerpo); de suerte que la sustancia tiene su ser, así como la cantidad tiene el suyo.

22. Para no volver muy pesado el discurso, en este y en el siguiente parágrafo adoptaremos el término *ser* en el sentido de *ser en acto*.

23. *Caietanus*, *De nom. analogia*, c. IV.

Lo que no quiere decir que entre la sustancia y su ser haya una relación idéntica a la que tienen la cantidad con su ser -pues es verdad que la sustancia tiene al ser en sí y la cantidad *in alio*-, pero hay una semejanza entre estas dos relaciones, porque el ser de la sustancia está conmensurado, adaptado, a la naturaleza sustancial, así como el ser de la cantidad está adaptado a la naturaleza de la cantidad. Se dirá: pero entonces al menos el concepto de ser en acto es unívoco, puesto que se dice que la sustancia tiene al ser, el accidente tiene al ser, Dios tiene al ser, la criatura tiene al ser. Respondo: no. No es unívoco ni siquiera el concepto de existencia, porque la existencia no es alguna cosa uniforme que se aplique, casi como si viniera de fuera, a las esencias: toda esencia tiene su modo de existir conmensurado a sí.

La analogía del ser como analogía de atribución

La analogía del concepto de ser es también analogía de atribución, puesto que aquello que tiene verdaderamente el ser es aquello que tiene el ser en sí, o sea, la sustancia. La cantidad, la cualidad, la relación existen solo como determinaciones de la sustancia, como modos de ser de la sustancia. Y, como veremos, el ente posible puede decirse ente solo en relación con el ente actual: el ente ideal solo en relación con el ente real. Cuando se demuestre la existencia de Dios, se verá que la criatura puede decirse ente solo por la relación que tiene con Dios.

Estos problemas sobre el ente en cuanto ente, sobre la analogía, parecen extremadamente abstractos y son efectivamente tales en un cierto sentido. Pero recordemos que justamente por esto luego rigen todas las soluciones de los problemas más concretos. Ya hemos señalado la importancia de la doctrina de la analogía en lo que corresponde al problema de *uno* y de lo *múltiple* que, en el fondo, es también el problema de Dios. Veremos luego la importancia que la doctrina de la analogía tiene para el conocimiento de Dios. En efecto, la analogía nos permite decir alguna cosa sobre la esencia de Dios sin caer en el antropomorfismo. Nos permite evitar los escollos del agnosticismo y el antropomorfismo.

2. Ser posible y ser ideal

Se dice que el ser del cual se ocupa la metafísica general es el ser real, el cual abraza tanto al actual, el posible, lo que actualmente es y aquello que puede ser. Entonces ahora nos preguntamos en qué consiste la posibilidad. Esto, que se creía un problema ocioso y a menudo olvidado por la vieja escolástica, se ha vuelto de actualidad en la ontología contemporánea. Uno de los últimos volúmenes de N. Hartmann está efectivamente dedicado por completo a la teoría de los modos del ser: necesario, actual, posible[24].

24. N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlín, 1938.

Es uno de aquellos problemas que nos hace ver cómo una ontología implica necesariamente una metafísica en sentido pleno, una doctrina que trascienda al mundo de la experiencia y se proponga el problema del Absoluto, y por ello hablaremos de lo posible solo después de haber hablado de la existencia de Dios y sus atributos. Lo que es necesario, de inicio, es no confundir al ente posible con el ente ideal (*ens rationis*). En efecto, el ente ideal es aquel que no puede existir más que como pensado, su ser consiste en ser pensado, mientras que posible es lo que puede ser.

La distinción se clarifica con algún ejemplo.

La quimera, el hipogrifo, la montaña de oro, son entes posibles: si el artista o el soñador que los piensa tuviese la fuerza para producirlos, podría hacerlos ser.

En cambio, ninguno podrá darle ser a un universal en cuanto universal (por ejemplo, un hombre o un gato que no sea este determinado hombre o este determinado gato), una proposición, un silogismo. En efecto, el universal es el modo en el cual los individuos reales son pensados por el hombre, las proposiciones o los modos en los cuales las cosas son reconocidas por el hombre, y así sucesivamente.

Los tres tipos de entes ideales

El ente ideal puede ser una negación, una privación o una relación. La negación indica el simple no ser de una cosa, la privación indica la carencia de una cosa que debería existir, por lo que el hecho de que no existan los ojos en una roca es una negación, en un mamífero es una privación. En realidad, no existen ni privaciones ni negaciones: solo existen los sujetos a los que les falta alguna cosa. De hecho, el hoyo en una tela, es una tela rajada o cortada**;** o si se quiere el aire que penetra en la tela; el hoyo no tiene existencia como hoyo, como carencia. Es nuestra mente la que se lo representa como una entidad.

El ente ideal puede ser también relación, no en el sentido de que todas relaciones son ideales -como veremos más adelante- sino en el sentido de que hay relaciones ideales. A este tipo de entes ideales pertenecen los universales reflejos. Se dice, efectivamente, que el contenido de los conceptos universales, lo que es representado por ellos, es real; irreal es el modo de ser del universal. Pero, ¿de qué cosa proviene el modo de ser universal? De una relación. De una relación de semejanza que mi pensamiento establece entre ciertos caracteres de una cosa y los de otras cosas[25].

25. Véase el volumen I de estos *Elementos*, pp. 144ss.

CAPÍTULO SEGUNDO
LA UNIDAD DEL SER Y LOS PRINCIPIOS DE IDENTIDAD Y NO-CONTRADICCIÓN

1. La unidad

Trascendentales y categorías

Habíamos dejado el artículo primero de la primera cuestión del *De Veritate* ahí donde Santo Tomás dice que todos nuestros conceptos más determinados no pueden contener caracteres que se agreguen al ser como si vinieran de fuera, porque todo carácter, toda determinación, es siempre ente; por tanto, ya está implícito en el concepto de ser. "Pero se dice que algunas determinaciones se agregan al ser, en cuanto expresan un modo suyo, que no estaba expresado en el simple nombre de ser". Santo Tomás agrega que esta determinación del ser puede suceder de dos modos: de modo tal que la determinación restrinja la extensión del concepto de ser, o sea, que pertenezca solo a *ciertos entes* y no a todos; o de modo que la determinación, aun expresando mejor el concepto de ser, sea coextensiva al ser mismo, y que pertenezca a todos los entes. Las determinaciones que expresan solo un cierto grupo de entes, que delimitan en el ser ciertas determinadas esferas o determinados géneros, se llaman *categorías*; las determinaciones que pertenecen a todo ente se llaman propiedades *trascendentales* del ser. He aquí el texto de Santo Tomás: "Esta expresión o determinación [del ser] sucede de dos maneras: en una, que el modo de expresarlo sea un *especial* modo de ser (es decir, que no compete a todos los entes), -estos modos diversos de ser, en efecto, son grados diversos de entidades- y en correspondencia a estos diversos modos se tendrán diversos géneros de cosas; sustancia, efectivamente, no agrega al ser una diferencia sobreañadida [de fuera], sino que con el nombre sustancia se expresa un especial modo de ser, o sea, el ser por sí, y así para los otros géneros [las otras categorías]. La segunda manera [en que tiene lugar la determinación del ser], que el modo expresado *siga generalmente a todo ente* [o sea, siga al ente en cuanto ente y, por tanto, que sea como el ser, trascendental]; y también este modo [lo que es propio de todo ente] puede ser doble: según que siga a todo ente *tomado en sí mismo* o siga a todo ente *en orden a otro*.

'Si sigue a todo ente tomado en sí mismo, expresará en el ser alguna cosa en sentido afirmativo o negativo. Pero no se encuentra algo que pueda ser afirmado absolutamente [o sea, del ser tomado en sí mismo] de todo ente, sino su propia esencia, según la cual se dice que es; y así [esto es, para significar la esencia del ente] se impone este nombre: *res*, realidad, nombre que difiere del de ser porque, según Avicena [...] el nombre de *ens* está tomado del acto de ser [efectivamente tiene la forma de un participio, el participio de *esse*], mientras que el nombre de *res* expresa la quididad o esencia del ente. La negación que sigue a todo ente tomado absolutamente es la *indivisión*, y es expresada por el nombre *uno*; el uno, en efecto, no es otra cosa que el ente indiviso.

'En cambio, si el modo de ser se considera del ser relativamente a otro, esto puede darse todavía de dos maneras. En una, según la división de un ente por otro, y esto es lo que expresa el nombre *aliquid*; se dice en efecto *aliquid* por *aliud quid*; y así como el ente se dice *uno* en cuanto es indiviso en sí, así se dice *aliquid* en cuanto es dividido por otros. De la otra manera [se dice el ente relativamente a otro] según la conveniencia de un ente con otro; y esto no puede suceder [o sea, esta relación no se puede instituir] si no se toma [como otro respecto al ser] alguna cosa que sea capaz de corresponder a todo ente. Y esta cosa es el alma, la cual es en cierto modo todas las cosas [...] Ahora bien, en el alma se dan la *potencia cognoscitiva* y la *potencia apetitiva*. La conveniencia, entonces, del ser con el apetito es expresada por el nombre *bien*. Y la conveniencia del ser con el intelecto es expresada con el nombre *verdad*'"[26].

En este pasaje, Santo Tomás distingue las propiedades trascendentales del ser de las categorías. Trascendentales son los caracteres que pertenecen al ser en toda su extensión, que competen a todo ente; en cambio, las categorías son los aspectos que distinguen al ser en diversos géneros: así, por ejemplo, el aspecto cualidad no pertenece a cualquier ente, sino que es un género de realidad, un modo especial de ser.

Más adelante nos ocuparemos de las categorías; ahora hablamos de las propiedades trascendentales del ser o, como se dice más brevemente, de los trascendentales. Santo Tomás enumera cinco: *res*, *unum*, *aliquid*, *verum*, *bonum*; pero el primero, *res*, no significa sino el ser tomado absolutamente, y *aliquid* implica al *unum*, por tanto las propiedades trascendentales del ser se reducen a tres: *unum*, *verum*, *bonum*. La atribución al ser de estos tres caracteres da lugar a los tres principios supremos de la metafísica: principio de identidad -al cual se reduce el principio de contradicción-, principio de razón suficiente o principio de la inteligibilidad de lo real y principio de finalidad. Pero, como veremos, la atribución al ser de los predicados *verdadero* y *bueno*, en su sentido pleno, no puede hacerse sino después de que se ha hablado de Dios; en consecuencia, trataremos en este capítulo solo del *uno* y del principio de identidad y de no-contradicción.

Todo ente es necesariamente uno

Uno significa *indivisum in se, et divisum a quolibet alio.* La afirmación de que todo ente es uno significa, entonces, que todo ente es indiviso en sí y distinto de cualquier otro. En efecto, si un ente no fuese indiviso en sí, habría en él una pluralidad, o sea, habría *más entes,* y cada uno de ellos, para ser algo, debería ser uno, esto es, indiviso; de otra manera se dirigiría a otros entes y se encontraría al verdadero ente cuando finalmente fuese encontrada la unidad. Así pues, todo ente es distinto de cualquier otro porque si no fuese distinto, sería parte de otro ente, y este o sería distinto de cualquier otro o a su

26. *De Verit.*, q. 1, a. 1.

vez sería parte de otro ente, y así continuaría hasta que se encontrara un ente que no es parte de otros entes y que pueda llamarse en verdad no parte de un ente, sino ente. Sin embargo, no es necesario identificar al uno con lo simple y lo distinto de otros con aquello que no tiene necesidad absolutamente de otros para existir. Cuando se dice que todo ente es uno solamente, quiere decirse que una realidad, en cuanto puede llamarse realidad, ente, lo es en cuanto tiene una cierta unidad y, por tanto, es más real (ente) cuanto más es una. Por ejemplo: un montón de piedras puede llamarse una realidad, un ente en cuanto tiene una cierta, aunque sea imperfectísima, unidad; o sea, en cuanto tiene una cierta indivisión en sí (es *un montón, las piedras están entonces reunidas)* y una cierta distinción de las otras cosas que lo circundan. Si, en aquel montón, se considera solo la pluralidad, las piedras, sin considerar su, aunque sea, endeble unión, no se podría hablar por más tiempo del montón de piedras como de una realidad. Así, aunque un átomo sea parte de un trozo de fierro que tengo en la mano, puedo hablar de la realidad del átomo en cuanto considero al átomo como algo distinto de los otros que constituyen al trozo de fierro[27].

Diversos grados de unidad

De lo anterior se sigue que hay diversos grados de unidad. Entre estos grados diversos distinguimos: la unidad de lo absolutamente simple (propia solo de Dios) y la unidad del compuesto. La unidad del compuesto puede ser unidad sustancial y accidental (*unum per se* y *unum per accidens*). Es unidad sustancial cuando uno solo es el ser de las diversas partes, cuando el ente es uno por la misma razón por la cual es aquel determinado ente. Por ejemplo, el hombre tiene una unidad sustancial porque uno solo es el ser de sus diversas partes, lo que quiere decir: porque sus diversas partes tienen significado solo como partes de aquel ente que es este hombre; es él, en efecto, quien tiene el ser, y sus partes son como partes de un hombre. En cambio, en un montón de piedras cada piedra tiene su ser y su autonomía, por lo cual decimos que el montón de piedras tiene unidad accidental. El ejemplo clásico de unidad accidental es el de la unidad que hay entre caballero y caballo: cada uno de los dos, efectivamente, si bien ambos colaboran en el movimiento, mantienen su ser y su autonomía.

La formación del concepto de "uno"

¿Cómo llegamos al concepto de uno? "*Primo in intellectu nostro cadit ens* –dice Santo Tomás— *et deinde divisio, et post hoc unum, [...] et ultimo multitudo quae ex unitatibus constituitur*"[28]. Lo que quiere decir: nosotros apresamos, primero que nada, al objeto como ente, como alguna cosa, luego nos damos cuenta de la diversidad entre los "alguna

27. No preguntamos ahora si actualmente o solo potencialmente: esta es una cuestión que interesa a la cosmología.

28. *In Metaph. Arist. Comm.*, X, lectio 4ª n. 1998.

cosa" que apresamos, vemos que el uno no es el otro, que un cierto grupo de cualidades sensibles no es el otro y entonces nos formamos el concepto de distinción. Por ende, negamos que esta división esté dentro de cada uno de los entes que hemos conocido; cada uno de aquellos entes se distingue de los otros, pero no se distingue de sí mismo, pues es indiviso, es uno. Finalmente, se obtiene el concepto de multitud cuando se consideran juntos los diversos unos.

Distingamos la unidad trascendental, que es aquella de la cual hemos hablado hasta ahora y que es una propiedad de todo ente, de la unidad predicamental, a saber, de aquella unidad que pertenece a la categoría de la cantidad.

No se nos puede objetar que, atribuyendo a todo ente la unidad, concibamos al ser de modo naturalístico porque le atribuimos un carácter cuantitativo. La unidad trascendental prescinde de hecho de la cantidad.

Conceptos conectados con el de "uno": están conectados al concepto de uno los conceptos de idéntico y distinto.

Ser idéntico significa ser uno; por ello todo ente es idéntico consigo mismo y es idéntico con otros solo en cuanto aquel y estos otros forman de cierto modo una unidad, es decir, convienen en alguna cosa.

En cambio, se tiene distinción cuando un ente no es otro. La distinción puede ser real o lógica: real cuando en realidad una cosa no es otra; lógica cuando cosas en realidad idénticas son consideradas bajo aspectos diversos por el intelecto que las conoce. La distinción lógica o de razón se distingue en: distinción con fundamento en la realidad (*rationis ratiocinatae*) y distinción puramente lógica (*rationis ratiocinantis*).

La distinción lógica con fundamento en la realidad se llama también distinción metafísica (en contraposición a la distinción física, o sea, a la impuesta por la naturaleza de las cosas, independientemente de nuestra consideración) y su *fundamentum in re* consiste en esto: los caracteres, los aspectos que un único ente reúne en sí pueden también encontrarse distinguidos en otros entes. Por ejemplo, la racionalidad y la animalidad que en el hombre son uno, pueden encontrarse distinguidas en otros entes. Los otros animales solo tienen uno de estos caracteres sin el otro. Por tanto, confrontando al hombre con otro animal, encuentro que tiene algo más y puedo considerar el aspecto común al hombre y a los otros animales aparte de aquello característico del hombre.

Así, considero lo animal y lo racional como partes del hombre (partes metafísicas), y obro con el intelecto, una distinción que en realidad no es, pero que en la realidad tiene un fundamento entre la distinción real y la distinción de razón; la filosofía tomista no admite distinciones intermedias.

Otros conceptos conectados con el de uno son los conceptos de diverso y diferente. Diverso es un concepto primitivo, irreductible: diversas son las cosas por la que una no es la otra. En cambio, diferente es un concepto derivado de los conceptos de idéntico y diverso. En efecto, diferentes son las cosas que tienen un aspecto común y un aspecto diverso[29]. Por tanto, cosas diferentes son siempre en algún aspecto diversas, mientras que no todos los diversos son diferentes.

2. El principio de identidad

Identidad y unidad

Dijimos ya que la afirmación "todo ente es uno" nos conduce al principio supremo del ser, al principio de identidad. En efecto, el principio de identidad dice: "Todo ente tiene una naturaleza determinada que lo constituye en tal"[30], fórmula que equivale a la afirmación "todo ente es sí mismo y no otro", *indivisum in se et divisum a quolibet alio.*

---

29. Cosas diferentes deben tener al menos el género en común, porque si vamos más allá de las categorías, todas las cosas tienen un aspecto común, que es el ser. Diremos, entonces, por ejemplo, que un can y un gato difieren en especie, mientras que diremos que un sonido de violín y un avestruz son diversos.

30. R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l´être et les formules dogmatiques*, Desclée, París, 1922, 3ª ed.), p. 166.

"*Omne ens est sua propria natura*", dice Zigliara, *Summa philos*., vol. I, p. 234.

En su apreciadísimo y penetrante estudio sobre *Los fundamentos de la lógica aristotélica*, Le Monnier, Florencia, 1927, G. Calogero reconoce que el principio de determinación es el primer principio de la lógica aristotélica y formula dicho principio así: "La ley suprema de la más alta forma de la actividad cognoscitiva y, esto es, del intelecto, es aquella en que su apercepción es una determinada apercepción, y que tal determinación no pueda valer como otra de aquella que es, en el acto mismo de su posición", *op. cit.*, p. 43. No se crea que Calogero contrapone apercepción al ente, puesto que en la página precedente ha dicho que la "actividad noética del espíritu apercibe lo real con un acto de absoluta adecuación, en el cual ella se identifica plenamente con aquello […] En consecuencia, su naturaleza no puede ser determinada en modo diverso de aquella de su objeto, y la ley de la última por la cual el intelecto debe obedecer es la misma que domina la suprema esencia de lo real". Hasta aquí estamos plenamente de acuerdo con Calogero. En cambio, nos separamos de él cuando ve una dualidad entre el principio de determinación y el principio de contradicción –pero de esto hablaremos enseguida— y cuando acusa a la escolástica de haber desnaturalizado el principio de determinación concibiéndolo como principio de identidad. El principio de identidad, A es A, significa propiamente que toda cosa es sí misma, o sea, determinada y no otra de aquella que es. Garrigou-Lagrange,

Pero cuando se afirma la unidad, la identidad del ser, es necesario precisar el significado de esta afirmación. Es necesario recordar que:

1) El ser es un universal y por tanto no existe como tal, como puro ser, sino que existen solo los entes individuales y concretos. El ser no es la tela uniforme de la cual se recortan todas las cosas, la realidad profunda e indiferenciada de la que emergen las múltiples cosas, sino que es el aspecto indeterminadísimo bajo el cual apresamos el conjunto de las cosas múltiples, que son la verdadera realidad[31]. Por ello, cuando se dice "el ser es uno", "el ser es sí mismo", no se quiere decir que exista un único ente, y que toda la multiplicidad y variedad de los entes sea ilusoria, como quería Parménides; sino que se quiere decir que todo ente, en su concretud, en su individualidad, está determinado, es sí mismo.

2) El concepto de ser es un concepto análogo, como dijimos. Esto quiere decir que no solo no existe un único ser real, sino que no existe ni siquiera un concepto rigurosamente uno, rigurosamente idéntico, puesto que el concepto universalísimo del ser implica ya en sí una cierta multiplicidad, contiene *actu implicite* las diferencias, los diversos modos de ser, es ya en sí mismo diferenciado. Es imposible incluso pensar un ser puro, que sea solamente ser, sin pensar implícitamente en un ser tal o cual.

Seguimos sobre este punto la doctrina de Cayetano: *"Nec representant* [el concepto de ente] *unam solam naturam, sed ultra unam, quam determinate repraesentant, repraesentat implicite caeteras símiles, secundum id in quo proportionabiliter ei similis est"*[32].

Otros escolásticos afirman la univocidad del concepto de ente, como Escoto, y otros, aun afirmando la analogía no siguen la doctrina de Cayetano, como F. Suárez[33].

---

como se vio arriba, formula el principio de identidad de modo muy semejante al modo en que Calogero formula el principio aristotélico de determinación.

31.Verdadera realidad en confrontación al ser indeterminadísimo, que solo es en nuestro pensamiento; pero realidad derivada respecto al *Ipsum esse subsistens*, que es Dios, y que es en sí perfectamente determinado e individuado. Por tanto, ya es un error afirmar que existe el ser indeterminado, y error más grave es identificar al ser indeterminado con Dios. Dios es puro ser, *Ipsum esse subsistens*, no ya porque sea el ser indeterminado, sino porque tiene toda la perfección del ser y no está limitado por ninguna naturaleza. Ahora bien, el panteísmo cae en general en este doble error: 1) hipóstasis al ente indeterminado, y 2) hace Dios de este indeterminado.

32. *De conceptu entis*, en *Scripta philosophica*, al cuidado de N. Zammit, Roma, 1934, p. 99.

33. A. Marc, *L´idée de l´être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, en: *Archives de Philosophie*, vol. X, París, 1933, pp. 1-144.

La negación del principio de identidad de Hegel[34].

Luego de estas clarificaciones podemos concluir que la identificación de ser y nada, con la cual Hegel inicia su Lógica, no es de hecho una negación del principio de identidad, sino solo una negación del *concepto eleático* de identidad.

"Ser, puro ser, sin ninguna determinación. En su indeterminada inmediatez solo es semejante a sí mismo, y también no es desemejante frente a otro; no tiene alguna diversidad ni dentro de sí ni al exterior. Con alguna determinación o contenido, que fuese diverso en él, o por la que fuese colocado como diverso de otro, el ser no se fijaría en su pureza. Es la pura indeterminación y el puro vacío. En el ser no hay nada que intuir… no hay ni siquiera alguna cosa que pensar… el ser, lo indeterminado Inmediato en el hecho es *nada*, ni más ni menos que nada"[35]. Como se ve en este pasaje, el ser del que habla Hegel es el ser indeteminadísimo, el ser que prescinde rigurosamente de toda determinación, el ser parmenídeo. En efecto, Hegel se refiere explícitamente a los eleatas. Ahora bien, es verdad que un ser tal, el ser parmenídeo, además de que no es existente, no es siquiera pensable. Eliminada toda la riqueza, la implícita multiplicidad que tiene en sí el verdadero concepto de ser, el concepto de ser trascendental y análogo, ¿qué cosa queda? Nada. Pero esto vale solo para el ser eleático; tan es verdad que, contra las críticas movidas a la identificación por él, establecida entre ser y nada, Hegel se defiende diciendo que, ciertamente, no es lo mismo que una casa, una ciudad, el sol, sean o no sean, sino que esta inconciabilidad entre ser y no ser se verifica solamente cuando se tiene algo que hacer con un ser *determinado,* no ya cuando se tiene algo que hacer con el ser indeterminado y abstracto[36]. A esta observación de Hegel respondemos que, efectivamente, el ser es siempre determinado; el ser trascendental y análogo de la metafísica tradicional no tiene nada que ver con el ser parmenídeo y por tanto tampoco con las críticas hegelianas.

La inmediata evidencia del principio de identidad

Hemos precisado cuál es el *significado* del principio de identidad: tal principio afirma que todo ente es sí mismo, está determinado; se podría, entonces, llamarlo también *principio de determinación*[37].

---

34. *Cf.* el óptimo estudio de A. Devizzi, *Il significato del principio di contraddizione nella logica hegeliana*, en: *Rivista di filos. Neoscolastica*, XXI, 1939, pp. 463-473.

35. *Scienza della logica*, trad. Moni, vol. I, p. 73.

36. *Enciclopedia*, § 88, Anmerkung.

37. *Cf.* sobra, nota 30.

Si nos preguntamos ahora cómo resulta la *verdad* de tal principio, deberemos responder que ella es inmediatamente evidente. Es inmediatamente evidente que todo aquello que es, es determinado, es *tal*, es *aquello;* por ejemplo, hombre, color rojo, árbol, etcétera; y que no se puede absolutamente pensar nada sin pensarlo como alguna cosa determinada. Y, véase bien, no solo no es posible afirmar o negar sin suponer el principio de identidad-determinación, sino que no es posible siquiera decir una palabra con significado, porque si yo pronuncio una palabra con significado, entiendo decir, y por tanto pienso, alguna cosa determinada. Quien no aceptase el principio de identidad no podría decir nada en absoluto y sería, como observa Aristóteles, "semejante a un tronco, ὅμοιος φυτῷ"[38].

Pero aquí se presenta de inmediato una objeción. Se dice: el principio de identidad-determinación es una necesidad imprescindible de nuestro modo de pensar, es una ley del pensamiento humano, pero ¿quién me dice que es una ley de la realidad?

Respondo: ¿Qué cosa quiere decir "una ley del pensamiento humano"? ¿Qué cosa se entiende por "pensamiento humano"? Si se entiende "lo pensado", decir que el principio de identidad es una ley del pensamiento humano equivale a decir que es una ley de lo pensado, y por tanto del ser, porque lo que es pensado es alguna cosa, es ser, como se ve en Lógica. Si, en cambio, se entiende por "pensamiento humano" el pensamiento en sentido subjetivo, la actividad psíquica del pensante, entonces este pensamiento humano del que se habla es una realidad, un ente, y cuando hablo debo concebirlo además como alguna cosa determinada, y por tanto sujeta al principio de identidad.

Si uno, insistiendo en la objeción, dijera que el principio de identidad es, sí, una ley de lo pensado, pero de lo pensado en cuanto pensado, o sea, diría que el principio de identidad es una ley del objeto en cuanto lo pienso yo, no así como es en sí mismo, respondería que el objetor, para decir lo que dice, debe suponer siempre la existencia de un pensamiento creador o formador o comoquiera modificador del objeto, y que tal pensamiento debe ser una realidad, una cosa determinada y, por tanto, sujeta al principio de identidad[39].

38. *Metaph.*, IV, 1006a.

39. En relación a la objetividad del conocimiento envío al I volumen de estos *Elementos*. Véase también "*Essere reale, essere ideale, valore*", en el volumen *Note sulla teoria della conoscenza e sull´ontologia*, Marzorati, Milán y Como, 1947. Que el valor lógico de los principios supremos presuponga su valor ontológico, lo hace ver bien Buzzetti, *Institutiones philosophicae*, edición de Masnovo, vol. I, p. 182, a propósito del principio de contradicción.

Otra objeción hegeliana contra el principio de identidad

Contra el principio de identidad se hace también esta objeción[40]: si el pensamiento se uniformara al principio de identidad, no podríamos decir otra cosa que tautologías: "un planeta es un planeta", "el magnetismo es el magnetismo", etcétera. Ahora bien, para conocer, para decir cualquier cosa que tenga valor de conocimiento, es necesario ir más allá de la identidad, por ejemplo: "un planeta es un astro que se mueve alrededor de otro", etcétera. Observamos que esta objeción parte del presupuesto de que nuestros conceptos son conceptos adecuados y que agotan toda la realidad. No es así: cuando expresamos un concepto, tomamos la realidad en un modo siempre más o menos indeterminado, apresamos algún aspecto de la cosa; cuando formulamos un juicio volvemos explícito lo que primero estaba concebido solo confusamente y conectamos con el aspecto ya encontrado otro aspecto de aquella misma realidad. Si el concepto de planeta agota todos los aspectos del planeta, no podría agregar algo más a mi concepto sin violar el principio de identidad; pero, en tal caso, no sentiría siquiera la necesidad de agregar algo, puesto que, siendo adecuado, el primer concepto comprendería al planeta en todas sus determinaciones y en todas sus relaciones con todo otro ente. Si siento la necesidad de agregar algo a mi primer concepto de planeta, sucede propiamente porque mi primer concepto es imperfecto, es susceptible de determinarse y precisarse mejor.

Para tomar otro ejemplo hegeliano[41]: color, olor, forma de una flor constituyen la única realidad de la flor y nosotros apresamos tal realidad fragmentada porque nuestro conocimiento es imperfecto; por eso debemos buscar reconstruir, mediante los juicios, aquella unidad que hemos podido apresar solo facetándola, y decimos por ejemplo "está flor es roja", "esta flor roja es olorosa". Una inteligencia infinita no tendría necesidad de recomponer estos aspectos diversos (*Deus non componit et dividit*, dice Santo Tomás[42]) porque apresaría con un solo acto la unidad de la flor con toda la riqueza de sus aspectos; es más, en dicha flor apresaría toda la riqueza del universo, todo el ser, puesto que con todo el ser está en relación una simple flor.

Pero, 1) el hecho de que lo coloreado (la flor), sea en la realidad la misma (la flor) que es olorosa no quiere decir de hecho que el color sea el olor: el color es un aspecto determinado, una realidad determinada, distinta del olor, por tanto, el principio de identidad no está, de hecho, mellado.

40. Hegel, *Scienza della logica*, trad. Moni, vol. II, pp. 35ss.

41. *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. Codignola y Sanna, Introduzione, vol. I, p. 36.

42. Es decir, como explica Santo Tomás, Dios no conoce la verdad mediante una síntesis de conceptos parciales, como hacemos nosotros cuando juzgamos: "*Ea quae intellectu componuntur et dividuntur nata sunt seorsum ab eo considerari: compositione enim et divisione opus non esset si in hoc ipso quod de aliquo apprehenderetur quid est, haberetur quid ei inesset vel non inesset. Si igitur Deus intelligeret per modum intellectus componentes et dividentis, sequeretur quod non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum unumquoque*", I *Contra Gent.*, cap. 58.

2) El hecho de que para una inteligencia infinita todos los entes constituyan *una cierta unidad*, no significa que tal unidad del universo, de todo el ser, sea como la de la flor respecto a sus cualidades, es decir, que sea la unidad de una única substancia. Así como yo no soy una inteligencia infinita, no puedo decir *a priori cómo* es esta unidad universal. Solo estudiando el mundo de la experiencia podré decir si la unidad del universo exija o no un pluralismo de sustancias. Pero de esto se hablará cuando se estudie el problema de la sustancia y la trascendencia de Dios.

3. El principio de no-contradicción

El principio de no-contradicción deriva inmediatamente del de identidad-indeterminación, como lo hace ver Aristóteles en el IV libro de la *Metafísica*. Él formula el principio de no-contradicción así: "es imposible que la misma cosa convenga y no convenga a una misma cosa al mismo tiempo y por el mismo respecto"[43]. Es decir: es imposible que un ente sea y no sea al mismo tiempo, es imposible que sea *tal* (por ejemplo, rojo, dos metros de largo, árbol, etcétera) y al mismo tiempo no lo sea.

Ahora bien, Aristóteles hace ver cómo, negando este principio, no se puede llegar a dar un significado a lo que se dice, puesto que si lo que se dice tiene un significado determinado, no podrá este significado eliminarse. Pero si uno dijera que una cosa es hombre y al mismo tiempo no hombre, vendría a eliminar el significado del término "hombre" y, mientras piensa "hombre", no pensaría nada determinado. Así, el principio de no-contradicción nos reconduce al de identidad-indeterminación[44].

La defensa del principio de no-contradicción en el IV libro de la Metafísica

Dada la evidencia del principio de no-contradicción, Aristóteles estima que es imposible negarlo realmente: se podrá negar de palabra, pero "no es necesario que todo aquello que uno dice también lo piense". Sin embargo, puesto que hay algunos "que afirman que puede darse la misma cosa y no", Aristóteles se dispone a defender tal principio. Para defenderlo, no para demostrarlo, porque demostrar significa reconducir una proposición a otra más evidente, por tanto, el principio de no-contradicción, que es el más evidente, que no presupone otros, y que por todos los otros es presupuesto, no puede ser demostrado. Se podrá demostrarlo impropiamente, "siguiendo el camino de la confutación (ἐλεγκτικῶς)", es decir, por el absurdo, haciendo ver que quien niega dicho principio va contra aquello que él mismo admite.

43. *Metafisica*, trad. Carlini, lib. IV, 1005b. El texto dice: "Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ".

44. *Metafisica*, trad. Carlini, lib. IV, 1005b-1007a.

Pero, ¿qué cosa admite el negador del principio de contradicción? No admite ninguna verdad justamente porque dice que toda afirmación puede coexistir con su contradictoria; si, entonces, llegáramos a demostrarle que se contradice, en realidad habremos demostrado su tesis, no la nuestra. De aquí la diferencia entre la defensa del principio de contradicción y cualquier otra demostración por el absurdo. Cuando efectivamente se trata de demostrar por el absurdo otras proposiciones (por ejemplo, un teorema de geometría), basta probar al adversario que, si no acepta aquella proposición, se contradice. Pero aquí no se puede proceder así.

Y entonces será necesario partir no de una proposición que el adversario admita, sino de una simple noción, de una simple palabra con significado. He aquí lo que debe admitir el adversario: está bien efectivamente que no afirme nada, pero deberá decir algo, deberá decir una palabra con significado, "porque, si no dice nada [...] sería semejante a un tronco (ὅμοιος γαρ φυτῷ)". Cuando se exige que el adversario pronuncie una palabra con significado, se exige que esta palabra tenga un significado solo, por ejemplo, que la palabra "hombre" signifique "animal bípedo". "Y no importa nada, así se objeta que hay muchos significados que han de ser definidos; porque se puede a cada concepto asignar un nombre diverso", o sea, no importa nada sino significados, aun siendo muchos, numéricamente son finitos, porque para cada uno de aquellos significados se puede hacer corresponder una palabra distinta, y entonces toda palabra tendrá un solo significado. En cambio, si se dijera que una palabra tiene un número infinito de significados, en realidad la palabra no tendría ningún significado, porque no sería posible determinar cuál es su significado.

Ahora bien, si toda palabra debe tener un solo significado, no es posible que A sea B al mismo tiempo y no B, que "hombre" sea al mismo tiempo "animal bípedo" y "no animal bípedo", porque, si así fuera, el término "hombre" no tendría ningún significado determinado. Si efectivamente "hombre" no puede al mismo tiempo significar "animal bípedo" y, por ejemplo, "trirreme", con mayor razón no podrá significar "animal bípedo" y "no animal bípedo" puesto que "no animal bípedo" indica lo otro propio en su alteridad, lo diverso de "hombre" propio en su diversificarse de "hombre".

Aristóteles, en su defensa del principio de no-contradicción[45] reconoce, en consecuencia, la necesidad de tal principio por la necesidad del pensar determinado, esto es, por el principio de identidad-determinación. A no puede al mismo tiempo ser B, porque debe ser alguna cosa determinada.

Ahora se puede ver en qué sentido el principio de no-contradicción es el *primero*, o sea, inmediatamente evidente, no derivado de otros, y en qué sentido deriva del principio

45. Mejor todavía: en el primer argumento de esta defensa, que es el que hemos expuesto arriba.

de identidad. El principio de identidad expresa la exigencia implícita en toda *noción* (o, lo que es lo mismo, en la noción suprema: la de ser); el principio de no-contradicción expresa la exigencia implícita en toda *proposición*: el principio de no-contradicción es, por lo tanto, la primera proposición, que deriva de la primera noción. Esto lo ha puesto de relieve muy bien Calogero[46], quien ve en el principio de identidad el principio de la lógica *noética*, y en el principio de no-contradicción el principio de la lógica *dianoética*. Pero Calogero ve en Aristóteles una dualidad entre las dos lógicas, y por tanto entre los dos principios[47], mientras que, de aquello que se ha expuesto, nos parece resultar la dependencia del principio de contradicción del de identidad-determinación, la dependencia de la proposición de la noción. Y esto confirma cuanto se dijo en lógica sobre la naturaleza de las proposiciones necesarias y universales, en cuanto que tienen valor si expresan aquello que compete a la esencia del sujeto de la proposición, esto es, si son, en el sentido que fue precisado, analíticas.

46. *I fondamenti della logica aristotelica*.

47. Calogero reconoce la superioridad y fundamentalidad de la lógica noética respecto a la dianoética en Aristóteles; es más, propiamente es la tesis de su estudio. Pero sostiene que entre las dos lógicas hay una oposición; juzga, en suma, el primado de la lógica noética casi como una victoria conseguida por esta sobre la lógica dianoética, en el pensamiento de Aristóteles, mientras que a nosotros nos parece que se trata, en lo que se refiere a los dos principios, a los cuales queremos limitar la discusión, no ya de que prevalezca un principio sobre otro sino del manar de un principio del otro.

CAPÍTULO TERCERO
LAS CATEGORÍAS: LA SUSTANCIA

Hasta ahora hemos hablado del ser en toda su universalidad y sobre la unidad como propiedad trascendental del ser. Puesto que, como hemos reiterado, la investigación sobre las otras propiedades trascendentales supone la afirmación de la existencia de Dios, por lo cual, va a ser tomada luego de que hayamos hablado sobre Dios. Digamos ahora algo sobre las categorías, es decir, sobre aquellos predicados que no pertenecen al ser en cuanto tal, sino que distinguen diversos modos de ser[48].

Se sabe que Aristóteles distingue diez, pero no todos son igualmente fundamentales; es más, algunos reflejan conceptos muy discutibles; de otros (cantidad y cualidad, espacio y tiempo) se hablará en el tercer volumen de estos *Elementos*.

1. La sustancia

La existencia de la sustancia es inmediatamente evidente

El modo fundamental de ser es el de la sustancia, o sea, aquello que existe en sí y por sí[49].

Si se entiende por sustancia aquello en lo que compete ser por sí, aquello que subsiste, que tiene el ser en propiedad, por decirlo así, el problema no será demostrar que existe, en general, la sustancia[50], sino el de determinar qué cosa es la sustancia, determinar en particular si es sustancia lo que inmediatamente aparece o si la realidad primera, aquello a lo que compete el ser por sí, esté más allá de lo que aparece, siendo algo más profundo, que no es objeto de inmediata experiencia, sino que debe ser pensado como fundamento de aquello que aparece.

Diciendo esto hemos afirmado que la existencia de una sustancia en general (sin determinar si es una o más) no es objeto de problema porque es inmediatamente evidente. En efecto, si hay una realidad cualquiera (y una realidad cualquiera existe por el hecho mismo de que yo estudio ahora el problema de la sustancia, puesto que mi estudiar es

48. *"[…] Ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera"*, *De verit.*, q. 1, a.

49. *"Substantiae nomen […] significat essentiam cui competit per se esse", Summa theol., I, q. 3, a. 5. "Quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subiecto", Ibid.*, III, q. 77, a. 1.

50. *Cf.* G. Bontadini, "*Osservazione sulla critica empiristica del concetto di sostanza*", en: *Riv. di Fil. Neoscol.*, XXX, 1938, pp. 353-356.

alguna cosa, es una realidad), hay alguna cosa a la que compete el ser por sí, puesto que entre el ser por sí y el ser en otro, entre tener el ser en propiedad y el ser como modificación de otro, no hay intermedio; ahora bien, no es posible que el ser en otro, si no hay *otro*, el cual deberá tener el ser por sí. En otras palabras: la sustancia existe porque es condición del ser de cualquier realidad. "Ente se dice aquello que *tiene el ser*, y tal es solamente la sustancia, que subsiste"[51]. La sustancia es anterior al accidente (o sea, a aquello que existe solo como determinación de otro, como el color, por ejemplo) en el orden ontológico y en orden lógico: en el orden ontológico porque, como se dijo, es condición del ser del accidente, en el orden lógico porque no se tiene el concepto de *ens in alio* sin tener el concepto de aquel *aliud* que es por sí[52].

Fenomenismo y sustancialismo

Incluso en la historia de la filosofía, de hecho, nunca se ha discutido si hay un ser por sí, sino cuál es el ser por sí. Y aquí uno no debe dejarse engañar por las palabras. Así como las pretendidas negaciones del principio de contradicción son en realidad negaciones de una determinada interpretación de tal principio, y no del principio en general, así también las pretendidas negaciones de la sustancia son en realidad negaciones de una determinada teoría sobre la sustancia, no del principio de sustancia en general. En efecto, cuando se trata de determinar cuál es la sustancia, o cuáles son las sustancias, no siempre se puede apelar a una evidencia inmediata, sino que a veces se da un razonamiento, y en el razonamiento puede insinuarse el error. Se nos pregunta: ¿es por sí todo aquello que cae inmediatamente bajo la experiencia, todos estos contenidos de sensación, o hay algo más profundo que es la razón de ser de aquello que inmediatamente aparece?

La sustancia de un hombre, por ejemplo, ¿está junto a sus cualidades físicas, la serie de sus actos, o hay algo que unifica a estas cualidades y actos? Algunos aceptan la primera, otros la segunda respuesta. Los primeros son los llamados fenomenistas, los segundos se podrían llamar sustancialistas. Pero los primeros se llaman fenomenistas no ya porque piensen que todo aquello que existe es apariencia, fenómeno (afirmación que no tendría sentido, porque no hay apariencia o fenómeno si no hay algo que aparece), sino porque piensan que la realidad verdadera, la sustancia, es aquello que

---

51. "*Ens dicitur quasi esse habens, hoc autem solum est substantia, quae subsistit",* S. Thomae, *In Metaph. Arist. Comm.*, lib. XII, lectio 1ª, ed. Cathala, Marietti, n. 2419.

52. "*Tribus modis substantia est prima inter ominia entia: scilicet secundum cognitionem, et secundum definitionem et secundum tempus. Et quod sit prima tempore aliis hoc probatur, quod nullum aliorum praedicamentorum est separabile a substantia, sola autem substantia est separabilis ab aliis […] Et quod etiam sit prima secundum definitionem, patet, quia in definitione cuiuslibet accidentium oportet ponere definitionem substantiae. Sicut enim in definitione simi [simus quiere decir chato] ponitur nasus, ita in definitione cuiuslibet accidentis ponitur proprium eius subiectum […] Quod etiam sit prior ordine cognitionis, patet. Illud enim est primum secundum cognitionem, quod est magis notum et magis manifestat rem*", *Ibid.*, lib. VII, lectio 1ª, nn. 1257-1259.

la filosofía tradicional llamaba fenómeno, o sea, piensan que la realidad se resuelve toda en lo que aparece. Ellos dicen: aquello a lo que compete el ser en propiedad no es una realidad que esté más allá de aquello que aparece, sino que es sustancial todo aquello que aparece: el hombre, yo, por ejemplo, no soy una personalidad distinta de mis actos y mis cualidades, de suerte que no soy nada más que este conjunto de actos y cualidades[53].

Fenomenismo y empirismo

Los fenomenistas son generalmente empiristas[54] y son fenomenistas precisamente porque son empiristas. O presuponen que todas las nociones se reducen a sensaciones o a imágenes de datos sensibles; que no se puede hablar sino de aquello que es experimentado sensiblemente, y por tanto se entiende que reduzcan la sustancia al conjunto de los datos sensibles. Esto se ve claramente, por ejemplo, en las críticas que Locke dirigía la idea de sustancia, y más claramente en las que formula Hume.

Locke

Locke, en efecto, puesto que es empirista a medio camino, así también es fenomenistas a medio camino. Oscila entre la admisión de la idea de sustancia como algo que está más allá de los datos sensibles (y entonces dice que la idea de sustancia es una idea oscura) y la reducción de la sustancia al conjunto de los datos sensibles. A veces afirma que la idea de sustancia no es una idea simple, sino que es solo "la complicación de más ideas reunidas", o sea, se reduce a un grupo de ideas de cualidades sensibles que vemos constantemente unidas; a veces -y muy a menudo- afirma que la idea de sustancia es la idea "de algún sustrato en el que ellas (las ideas de cualidades) subsisten"; por tanto, sería una idea irreductible a la de cualidad[55]. «Si alguno a sí mismo

---

53. Esto es lo que dice uno de los más coherentes fenomenistas: Hume. "Si […] alguno creyera poder evitar la dificultad diciendo que la definición de la substancia es *algo que puede existir por sí*, y que esta definición nos debe bastar, se podría responder que esta definición conviene a cualquier cosa que se pueda concebir, de suerte que no podrá servir para distinguir la sustancia de los accidentes, al alma de sus percepciones […] Puesto que nuestras percepciones son diferentes entre sí y de cualquier otra cosa que existe en el universo, son también distintas y divisibles; y pueden ser consideradas para existir, separadamente, así que no tienen necesidad de ninguna otra cosa que las sostenga en la existencia: *ellas, entonces, de acuerdo con la definición precedente, son substancias*", *Trattato sull´intelligenza umana*, trad. Carlini, p. 283.

54. Aquí se nos podría objetar que, según la interpretación del pensamiento de Descartes, dada por F. Olgiati en sus dos volúmenes, *Cartesio*, Milán, 1934, y *La filosofia di Descartes*, Milán, 1937, existe también un fenomenismo racionalista. Respondería que, como Olgiati hace ver magistralmente en sus análisis sobre el pensamiento cartesiano contenido en el segundo de los volúmenes citados, Descartes es fenomenista propiamente en cuanto rechaza ir más allá del objeto de la matemática, más allá de la extensión mensurable, que es siempre un danto de experiencia, aunque sea experiencia matematizada y, por tanto, refinada.

55. *Saggio sull´intelletto umano*, edic. reducida a cargo de A. Guzzo, Valecchi, Florencia, p. 144.

se examinara en relación a su noción de la pura sustancia en general, encontrará que ella no tiene ninguna otra idea, solo una suposición de algún ignoto sostén de algunas cualidades comúnmente llamadas accidentes. Si a aguien se le preguntara: cuál es el sujeto, al cual el color y el peso inhieren, no podría responder otra cosa que "las partes sólidas extensas"; y si se le preguntara qué es aquello a lo cual la solidez y extensión se adhieren, no se encontraría más que en la situación de aquel indio, el cual, diciendo que el mundo se sostenía por un gran elefante, se le preguntó ¿sobre qué cosa se apoya el elefante?; a lo que respondió: "una gran tortuga". Pero nuevamente al ser cuestionado para saber qué cosa sostiene a la tortuga con su amplio dorso, replicó: "algo"; ya no sabía cuál [...] En consecuencia, puesto que nuestra idea a la que damos el nombre de sustancia no es sino el supuesto sostén, no conocido, de aquellas cualidades que encontramos existentes, y que imaginamos que no puede subsistir *sine re substante*, sin algo que las sostenga, llamamos a tal sostén sustancia» (*Op. cit.*, pp. 145-146). "Por tanto, cuando hablamos o pensamos en una especie particular de sustancias corpóreas [...] Si bien la idea que tenemos de cada una de ellas no es más que la complicación o colección de aquel cierto número de ideas simples o cualidades sensibles que solemos encontrar unidas en la cosa llamada caballo o piedra; y además, puesto que no podemos concebir cómo puedan existir por sí solas, o una en la otra, suponemos que existen en algún sujeto común, que las sostiene; y a este sostén lo designamos con el nombre de sustancia, aun cuando es cierto que no tenemos ninguna idea clara o distinta de aquello que suponemos como sostén" (*Op. cit.*, p. 147).

Observación crítica

En este último pasaje vemos claramente la oscilación del pensamiento de Locke: ¿la idea de sustancia se reduce a la colección de las ideas de las cualidades, o agrega algo más y esto es la idea de sostén? Es necesario escoger de entre estas dos tesis, porque juntas no pueden estar. Locke parece inclinarse hacia la segunda, esto es, hacia la afirmación de que la idea de sustancia es alguna cosa más que las ideas simples de las cualidades, a lo cual se daría justamente la idea de sostén. Ahora bien -prescindiendo de la elección infeliz del término sostén, que hace pensar en algo material- podemos observar: ¿por qué Locke dice que la idea que sostiene es una idea oscura? Porque pretendería tener una imagen sensible del sostén, y si se pretende tener una imagen sensible, se cae en los disparates de la tortuga, etcétera. ¿No es una idea clara la de "sostén de las cualidades", energía, principio unificador de las cualidades mismas? ¿No sé lo que quiero decir cuando digo estas expresiones? Cuando sé qué cosa quiero decir, tengo una idea clara, aunque no pueda imaginarme sensiblemente aquello que digo. ¿No tengo una idea clara de "número irracional", "polígono de mil lados", etcétera? Es más, no puedo siquiera imaginarlos.

Hume

Hume, que es más coherente que Locke en su empirismo, desecha también la idea oscura del ignoto sostén y resuelve decididamente a la sustancia el complejo de las cualidades sensibles. "Me placería -dice él- preguntar a aquellos filósofos que fundan la mayor parte de sus razonamientos sobre la distinción de sustancia y accidente, y se imaginan que tenemos ideas claras de una y la otra, de manera que la sustancia nos deriva de las impresiones de sensación o de las de reflexión". Pero no puede derivar de las primeras, porque la sustancia no es ni un color, ni un sonido, ni un olor, etcétera, y no puede derivar de las segundas porque la sustancia no es ni siquiera una pasión, un sentimiento, un acto de pensamiento, etcétera. Por ende, "no tenemos ninguna idea de sustancia que sea distinta de una colección de cualidades particulares [...] La idea de una sustancia, como la de cualquier modo, no es otra cosa que una colección de ideas simples unidas por la imaginación, y tienen un nombre particular que se les ha asignado, con el cual podemos reclamar en nosotros mismos esta colección. Pero la diferencia entre todas estas ideas consiste en que las cualidades particulares que forman una sustancia se refieren comúnmente a un *quid* desconocido, al cual se supone que son inherentes; o bien, si se reconoce que esta función no puede tener lugar, se piensa que, al menos, están estrecha e indisolublemente unidas a la relación de contigüidad y causalidad [...] Así, la idea del oro, en un inicio puede ser la de un cierto color amarillo, de un cierto peso, de una cierta maleabilidad y fusionabilidad; pero, descubierta su solubilidad en el agua regia, agregamos esta cualidad a las otras, suponiendo que pertenece a la sustancia, como si su idea desde el inicio hubiera tenido parte de aquella idea compleja"[56]. En el pasaje citado se ve claramente que Hume reduce la sustancia a un complejo de cualidades, o sea, a aquello que inmediatamente aparece, porque no quiere admitir que tenemos ideas a las cuales no corresponda una impresión sensible.

El sustancialismo tradicional

Si el fenomenismo es la reducción de todo el ser, aquello que inmediatamente aparece, el sustancialismo es, en cambio, la afirmación de que aquello a lo cual compete el ser por sí, está más allá de aquello que aparece. Pero también los sustancialistas no son todos de una misma opinión; algunos como, por ejemplo, Spinoza, Bruno, los monistas en general, sostienen que la sustancia es única y que todo aquello que cae bajo la experiencia es manifestación, fenómeno de una única verdadera realidad. Otros afirman que hay más sustancias, y les podemos llamar naturalistas. Para justificar lo que hemos dicho en torno al fenomenismo y hacer alguna consideración en torno a él, debemos primero exponer la doctrina tradicional en torno a la sustancia, incluso porque contra tal doctrina (más o menos bien entendida) se dirigen las críticas de los fenomenistas.

56. *Trattato sull´intelligenza umana*, trad. de Carlini, pp. 33-34.

Doctrina aristotélico-tomista

La experiencia sensible nos presenta tantas cualidades cuantos aspectos hay; pero estas cualidades, estos aspectos, estos fenómenos, no se nos presentan cada uno como una realidad por sí, sino reagrupados de varios modos, reagrupados en el espacio, el tiempo, con dependencias intrínsecas uno del otro. El color, la dureza, el sonido (que emite si yo lo capto) de la mesita, se me presentan separados de las cualidades sensibles del árbol que está afuera. Los varios aspectos de una planta, los que capto a primera vista y los que puedo descubrir a través de un estudio más largo, como la respiración, la función clorofiliana, etcétera, se me presentan en relación uno con el otro, unidos intrínsecamente. En una multiplicidad de aspectos se me manifiesta una unidad, y así como donde hay unidad hay ser, puedo decir que en la multiplicidad de los aspectos se manifiesta una realidad, un ser que está como fundamento de aquellos aspectos diversos. Este núcleo fundamental de realidad, que da razón de la unidad de aquel grupo de caracteres, por el cual dicho grupo de caracteres es lo que es, no es otra cosa sino lo que se llama sustancia, la οὐσία de una cosa.

Distinción entre sustancia y accidente

Naturalmente este principio unificador, este centro de realidad y actividad, que es la sustancia, se me manifiesta más claramente en el mundo viviente que en el mundo no viviente: veo mucho mejor que los varios aspectos y las varias funciones de una planta son aspectos de un único ente en relación a lo que se podría ver en la unidad de un trozo de fierro, y veo mejor la unidad de un ente espiritual que la de un ente corpóreo. Y así como el problema que nos planteamos inicialmente no es cuáles y cuántas son las sustancias, sino: *si, en general, está justificada la afirmación de que la sustancia se distingue realmente de las cualidades que caen inmediatamente bajo la experiencia*; y puesto que para justificar tal afirmación nos basta probar que la distinción se da en un solo caso, comenzaremos por el caso más fácil, y este somos nosotros mismos.

Ahora bien, basta con que reflexionemos un momento sobre nosotros mismos para persuadirnos de que en nosotros la sustancia se distingue realmente de nuestras cualidades y estados. El complejo de mis cualidades, de mis actos de pensamiento, de sentimiento, etcétera, cambia continuamente y, sin embargo, yo sigo siendo yo, soy el mismo de ayer, de hace una semana; por tanto, soy alguna cosa distinta del complejo de mis actos[57]. Cuando se trata de *mí*, la distinción entre sustancia y aquello que

57. No se nos objeten aquí los casos de (aparente) desdoblamiento de la personalidad, observados en ciertas enfermedades mentales; puesto que estos casos podrían, tal vez, inducir a creer que una sustancia se ha escindido, se ha desintegrado -podría constituir una objeción contra la incompatibilidad del alma humana— pero no prueba nada contra distinción de sustancia y accidente; es más, la confirman. En efecto, el sujeto enfermo continúa refiriéndose a *sí*, apresando como *suyos* los actos de una cierta serie, aunque luego

aparece (y que en la terminología escolástica se llama accidente) tiene una evidencia particular; pero ya incluso antes de hacer un estudio a profundidad de la naturaleza corpórea, tengo buenas razones para admitir que alguna cosa de análogo a aquello que sucede en mí sucede también en los otros entes corpóreos: yo veo, por ejemplo, que una planta crece, genera hojas, cambia de dimensiones, color, etcétera, y, sin embargo, tengo motivos para pensar que la planta (o sea, la sustancia de la planta) siga siendo la misma.

Pluralidad de sustancias

Sin embargo, se podría objetar que, hasta ahora, se ha probado la existencia de una sola substancia distinta de sus accidentes: el yo. ¿Está justificada la afirmación de una pluralidad de sustancias? Observo que yo me distingo de los cuerpos que están fuera de mí. Cuando veo un árbol verde, no puedo decir "yo soy verde"; cuando escucho un sonido no puedo decir "yo soy sonoro", etcétera; por tanto, aquel verde, aquel sonido pertenecen a una sustancia que no soy yo, que se distingue de mí. En consecuencia, hay al menos dos sustancias: yo y un mundo externo, del que por el momento no preciso su naturaleza, sino solo que no es yo. Surgen luego problemas ulteriores. Este mundo externo distinto a mí, ¿es una única sustancia o está constituido de más sustancias? ¿Cuántas son las sustancias? ¿Es sustancia el árbol o la célula del árbol? ¿Es sustancia el trozo de fierro, la molécula de fierro, el átomo o el electrón? Estos son problemas particulares que corresponden a la filosofía de la naturaleza y a las ciencias, no a la metafísica.

Cognoscibilidad de las esencias específicas

Hay además otro problema al cual es oportuno señalar porque, de la confusión sobre este punto, nacen tantas objeciones contra la doctrina tradicional de la sustancia: a saber, si nosotros podemos conocer perfectamente las sustancias específicas, y si podemos saber qué cosa es la sustancia (o sea, la esencia específica) del oro, del árbol de cerezo, del gato, etcétera.

---

pueda referir a otro los actos de otra serie. Lo que quiere decir que distingue todo acto de *sí*; puesto que si, tomando consciencia de un acto suyo, no tuviera consciencia también de un *sí* al cual dicho acto se refiere, no se verificaría ni siquiera el desdoblamiento de la personalidad, en cuanto todo acto estaría aparte por sí mismo y no habría ya dos o tres *yo*, sino que serían tantos cuantos son los actos, los sentimientos, los estados, o sea, habría innumerables. He dicho arriba: estos casos podrían tal vez inducir a creer que una sustancia se ha escindido, no porque sostenga que el alma humana pueda escindirse, sino solo para distinguir netamente las dos cuestiones. Y esta segunda cuestión se refiere a la psicología y escapa a nuestro argumento.

A esta pregunta debemos responder negativamente. La experiencia nos dice que llegamos a reconocer una sustancia por sus propiedades, por su modo de manifestarse, y que las propiedades que llegamos a conocer, son relativamente pocas, o al menos no son todas las propiedades de una sustancia, lo que sea que está por el hecho de que nuestro conocimiento se perfecciona siempre y, por tanto, nunca es definitivo. Por ejemplo, el oro será reconocido primero como metal amarillo, luminoso, su peso; pero estas propiedades le son comunes también con otros metales; luego será conocido exactamente en su peso específico, luego poco a poco otras propiedades, hasta las líneas que manifiesta en el espetroscopio; pero nada nos autoriza a excluir que mañana se puede encontrar una propiedad que manifiesta la presencia del oro incluso mejor que las líneas espetroscópicas. "En las cosas sensibles se ignoran las diferencias esenciales (específicas); y por ello las significamos mediante diferencias accidentales, que derivan de las esenciales; como el ser bípedo [que no es ciertamente una diferencia específica del hombre] se ha puesto como diferencia del hombre"[58].

Ahora bien, a menudo -como se ha visto también en los pocos pasajes citados de Locke y Hume- los empiristas combaten la concepción tradicional de la sustancia, observando que no conocemos las sustancias específicas[59]. Pero al decir esto dejan una puerta abierta, dicen lo que reconocían también los mejores entre los escolásticos[60] y que no tiene nada que ver con la teoría metafísica de la sustancia.

Cómo debe entenderse la afirmación de que la sustancia no es conocida por los sentidos

Se dice, y se repite mucho, y con mucha razón, que la sustancia es una realidad inteligible, no sensible, que puede ser representada solo por un concepto, no por una sensación ni por una imagen sensible, y que todas las objeciones al concepto de sustancia nacen justamente por la pretensión de representar a la sustancia en una imagen sensible. Esta es una observación justa, pero es necesario entenderla bien. No se entiende en el sentido de que la sustancia sea alguna cosa espiritual: hay sustancias espirituales, pero también hay sustancias corpóreas. Tampoco se deduce la siguiente consecuencia: la sustancia es perceptible solo por el intelecto; por tanto, los sentidos no apresan la sustancia, sino solo el fenómeno, y por tanto es inútil investigar el origen del concepto de sustancia en la experiencia externa. Los sentidos apresan la sustancia porque las cualidades que ellos perciben no son cualidades de nada, y existen en cuanto son en una sustancia, de una sustancia; de suerte que cuando veo un color no apreso el color

58. "*In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentiales nobis ignorae sunt: unde significatur per differentias accidentales quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis", De ente et essentia*, Cap. IV.

59. En sus líneas esenciales, el problema ya está óptimamente tratado y resuelto por S. Sordi, *Ontologia*, ed. de Dezza, Milán, 1941, pp. 85ss.

60. No, por ejemplo, muchos escolásticos contemporáneos a Galileo, como Antonio Rocco o Ludovico delle Colombe.

por sí (que no existe ni puede existir) sino lo coloreado. El significado exacto de la afirmación arriba citada es, en cambio, que los sentidos apresan la sustancia *no en cuanto sustancia*, sino en cuanto coloreada, sonora, dulce, etcétera. Y puesto que el hombre no está hecho por compartimentos incomunicados, mientras el ojo percibe el rojo, el intelecto percibe al ente, a la sustancia, y el hombre obtiene el concepto de sustancia roja. Si digo: "el concepto de sustancia no tiene origen en la experiencia externa" puede ser verdadero, si con esto se intenta decir que la pura aprehensión sensible no me dará nunca el concepto de sustancia. Pero en este sentido yo puedo decir que ni el concepto de color, o de rojo o azul, tiene origen en la experiencia externa, porque el rojo y el azul son conceptos, y como tales exigen alguna cosa más que la aprehensión sensible. Mientras mi ojo ve este azul, mi intelecto aprehende *al ente* y yo me formo el concepto de ente azul, cosa azul; o sea, tengo el concepto de *lo azul*. La afirmación: el concepto de sustancia no tiene origen en la experiencia externa es, en cambio, falsa, si con ella se intenta decir que la experiencia externa no sirve, no contribuye a la formación del concepto de sustancia. Yo concibo al ente y la sustancia, sea percibiendo un color, sea tomando consciencia de un acto mío de pensamiento o de voluntad. Naturalmente, cuando me he formado el concepto de sustancia azul y he afirmado: "hay una sustancia azul", podré todavía preguntarme si las sustancia azul está en mí o fuera de mí; y para responder a esta pregunta debo precisar qué cosa entiendo por *mí* y qué cosa entiendo por *fuera*, etcétera[61]. Pero buscando responder a estas preguntas, se estudiará el problema de la *naturaleza* de las sustancias, de su *número*, de su *distinción*, no el problema de la existencia de la sustancia en general.

Sustancia y cantidad de materia

Para entender ciertas concepciones y ciertas críticas modernas a propósito del concepto de sustancia, debemos tener presente un desliz que sufrió el concepto de sustancia: la identificación de la sustancia con la cantidad o con la materia.

El gran progreso de la física moderna ha sido el de buscar apresar en los fenómenos físicos solo el aspecto cuantitativo, la búsqueda de traducción, en cuanto es posible, de las cualidades en términos cuantitativos. Galileo, por ejemplo, es justamente paradigmático por haber fundado una "nueva" ciencia sobre el movimiento de los cuerpos pesados (y sobre otros movimientos en los cuales influye la gravedad), porque, en vez de preguntarse qué cosa es la pesadez, expresa tal propiedad de los cuerpos con la fórmula de la velocidad de su movimiento de caída; y Newton descubre que la fuerza

61. Si entiendo por *mí* el puro sujeto cognoscente, es evidente que el azul no es yo, sino algo que es *dado a mí*, algo objetivo. En cambio, si entiendo por *mí* también mi cuerpo, con sus órganos de sentido, se deberá discutir la cuestión de si el azul como azul se forma en mis órganos de sentido (interpretando que mis órganos de sentido dan un estímulo puramente cuantitativo) o sea externo también a mi cuerpo. Y tales cuestiones se discuten en psicología.

que mantiene a la luna en su órbita es la misma fuerza que hace caer en la tierra los cuerpos pesados, no ya porque intuye la naturaleza de tal fuerza, sino porque encuentra que la fuerza centrípeta necesaria para mantener continuamente a la luna en un movimiento rectilíneo y mantenerla en su órbita, debía imprimir a la luna la misma aceleración centrípeta de aquella que tienen los cuerpos pesados sobre la tierra. Así, se buscará expresar la luz mediante el número y la longitud de onda de las vibraciones luminosas; y así acaece con los demás fenómenos. He dicho que es un gran progreso, porque así se pudieron someter los fenómenos físicos al análisis matemático y se pudo construir una ciencia rigurosa, de carácter deductivo[62].

Pero el entusiasmo por este procedimiento -por el fenómeno psicológico que induce fácilmente a los hombres a negar la existencia de aquello que no les interesa- llevó incluso a negar la existencia de aquellos aspectos de la realidad corpórea que no entraban en las fórmulas de la nueva ciencia. Como ya se ha señalado en otro lado[63], la negación de la existencia objetiva de las "cualidades secundarias" no tiene otro fundamento que esto. Si nosotros leemos el famoso pasaje del *Ensayador* en el cual Galileo niega la existencia objetiva de las cualidades y reduce toda la realidad de los cuerpos a extensión y movimiento[64], y al mismo tiempo leemos el famoso pasaje sobre el trozo de cera en la II de las *Meditaciones* de Descartes, en el cual igualmente se afirma que los cuerpos se reducen a extensión, vemos que el argumento fundamental de Galileo y Descartes es este: las cualidades no existen porque sobre las nociones de cualidad no se puede construir una ciencia deductiva. Regresaremos sobre este punto cuando expongamos la filosofía de la naturaleza: por el momento nos basta tener presente que el legítimo entusiasmo por la nueva ciencia de la naturaleza llevó a la no legítima consecuencia de negar las cualidades corpóreas. Y también llevó a otra no legítima consecuencia: ver en la extensión la realidad última de los cuerpos. La nueva física quiere hacer también metafísica; la realidad fue reducida toda al objeto de la física matemática, al fenómeno racionalísticamente entendido -según la expresión de F. Olgiati-[65].

Se entendió, entonces, por sustancia, por la verdadera realidad de los cuerpos, por la realidad última, la materia como extensión amorfa, la pura cantidad de materia.

---

62. Los datos primeros son siempre el fruto de una inducción: que todo cuerpo grave siga la ley del movimiento uniformemente acelerado, como los balones que Galileo hace girar sobre un plano inclinado, es el fruto de una inducción; pero sobre estas primeras leyes de carácter inductivo se trabaja luego deductivamente, y el hecho de que un inmenso número de conclusiones deducidas de las primeras leyes se verifiquen en la experiencia es una confirmación siempre más fuerte de la verdad de aquellas primeras leyes obtenidas inductivamente.

63. En el vol I de estos *Elementos*.

64. Galileo, *Opere*, ed. nazionale, Vol. VI, pp. 248ss.

65. El típico exponente de este fenomenismo es Descartes, como ha puesto bien en luz F. Olgiati en el volumen *La filosofia di Descartes*; Galileo, en cambio, se desinteresa de la metafísica; no pretende construir una nueva.

El concepto kantiano de la sustancia

La "sustancia", por ejemplo, de la cual habla Kant en la "Primera analogía de la experiencia"[66], no es otra cosa que la cantidad de materia de la física galileano-newtoniana y no tiene nada que ver con la οὐσία aristotélica -así como la causalidad de la cual habla en la "segunda analogía" corresponde al determinismo físico y no tiene nada que ver con el principio metafísico de causalidad-. Dice, en efecto, en la "primera analogía": "en toda mutación de los fenómenos, la sustancia permanece, y el *quantum* de ella no se acrecienta ni se disminuye en la naturaleza". Y como si no bastase aquel *quantum* para hacernos entender que se trata de la materia, nos socorre un teorema de los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, que se corresponde exactamente con la "primera analogía": "en todos los cambios de la naturaleza corpórea, la cantidad de materia permanece idéntica, no aumenta ni disminuye"[67]. Y se comprende que, entendiendo de este modo el principio de sustancia, Kant niegue que sea analítico; pero también aquí observaremos que, entendido así, no solo es analítico, sino que no es siquiera *a priori*, sino el fruto de una inducción.

Precisiones sobre el concepto de sustancia

Luego de haber afirmado la existencia de la sustancia, nos resta por determinar un poco mejor el concepto. Antes que nada, cuando se dice que la sustancia es *essentia cui competit per se esse,* es necesario evitar confusiones sobre lo que significa *per se*. Porque a veces el *per se* tiene un significado lógico, y entonces se contrapone al *per accidens* (quinto predicable). En este significado lógico, es *per se* aquello que pertenece a la esencia de una cosa o que procede necesariamente de ella, incluso si esta esencia es la esencia de una cualidad (por tanto, de un accidente físico). Por ejemplo, al timbre pertenece *per se* el sonido, el sonido es *per se* de un cierto timbre. Lo que quiere decir: no hay sonido sin que haya timbre. Por otro lado, el sonido es *per accidens* sonido de la flauta o del violín, porque puede haber un sonido que no sea sonido de flauta o de violín. En este sentido el *per se* no tiene nada que ver con la sustancia, es un modo de predicación y no un modo de ser. El *per se* de la substancia es, en cambio, un modo de ser.

El concepto de sustancia puede ser predicamental y no predicamental. Es predicamental cuando se implica la distinción entre la esencia y el ser, cuando dicha *essentia cui competit esse* es realmente distinta del *esse*. En este sentido el concepto de sustancia constituye una categoría y no es aplicable a Dios. Es no predicamental cuando no implica tal distinción, sino que la prescinde; así es aplicable incluso a Dios.

66. *Critica della ragion pura*, trad. Gentile-Lombardo Radice, I, p. 191.
67. *Metaph. Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, parte III, teorema 2º.

Sustancia primera y sustancia segunda

Sustancia primera es la sustancia individual, sustancia segunda es el concepto universal de sustancia.

Por tanto, se dice que los géneros y las especies de la categoría sustancia son sustancias segundas. Pedro es sustancia primera; el hombre en general, es sustancia segunda. La sustancia primera es la verdadera sustancia, porque es la sustancia realmente existente, mientras que la sustancia segunda, propiamente en cuanto segunda, o sea universal, existe solo en nuestro intelecto. La sustancia primera es aquella que "ni se dice de un sujeto o ni está en un sujeto"; la sustancia segunda es la que "no está en un sujeto, pero se predica de un sujeto"[68].

La sustancia como naturaleza

Por *naturaleza* se entiende la sustancia en cuanto principio de actividad. Es útil recordar la definición aristotélica[69]: "principio intrínseco y primero del movimiento y de la quietud que competen a un ente en razón de su esencia y no de aquello que le es accidental" (accidental en sentido lógico, de *accidens* como quinto predicable).
Sustancia y naturaleza son la misma realidad: la sustancia es principio de actividad, está ordenada a la actividad y la actividad supone la sustancia, es la manifestación de la sustancia. En consecuencia, todo en determinada sustancia tiene su propia actividad y toda determinada actividad procede de una determinada sustancia. Es este el fundamento de la concepción finalística de la naturaleza. "*Non ex quacumque virtute* (y podemos decir también: *non ex quacumque substantia*) *quaevis actio procedit* [...] *unde et actiones secundum diversitatem activorum specie differunt*"[70].

Las sustancias corpóreas no son entonces materias inertes, extensión sin cualidad, a la cual se agrega el movimiento desde fuera, como en la concepción cartesiana, sino que son naturalezas determinadas, especificadas, cualificadas, centros de actividad. Le corresponde a Leibniz el gran mérito de haber reclamado esta concepción aristotélica de la sustancia como naturaleza en los tiempos modernos, contra el mecanicismo cartesiano. Dice Leibniz mismo que, luego de haber caído en el materialismo de Demócrito y Gassendi, se dio cuenta de que la materia no basta para explicar la realidad; es necesaria una *fuerza*, y en ello creyó bien el colocar de nueva cuenta las *formas sustanciales* tan despreciadas en su tiempo: "*Dicere non vereor plura me probare in libris Aristotelis quam in Meditationibus Cartesii*", escribe Leibniz en una carta a Thomasius.

68. Aristotele, *Categorie*, cap. 3.

69. *Physic.*, II, cap. 1.

70. III *Contra gent.*, c. 2.

Afirmar que la naturaleza no se explica solo con la extensión amorfa, sino que hay en los entes un principio intrínseco de actividad, una entelequia o *mónada*, como la llama Leibniz, significa afirmar que lo real es, desde sus bases más fundamentales, un complejo de entes cualificados, finalizados, que llevan en sí un principio de inteligibilidad. Leibniz, sin embargo, fue más allá en su concepción de la sustancia como principio de actividad -*ens vi agendi praeditum*-, porque concibió incluso la sustancia como actividad, y negó la existencia de sustancias extensas. Pero de esto se hablará más profusamente en la filosofía de la naturaleza.

Suppositum y persona

La teoría metafísica del *suppositum* y de la persona tiene una particular importancia para las doctrinas teológicas que a ella se refieren, y creemos que tal importancia es comprendida solo con esta referencia a la teología; por eso nos limitaremos solamente explicar el significado de estos términos para que el lector no se encuentre perdido cuando los halle en autores escolásticos.

Suppositum es la sustancia individual, por sí subsistente, completa; o sea *aquello que no puede comunicar su esencia*. *Supposita* son, por ejemplo, esta planta de cereza, este perro, mi amigo Fulano. No es *suppositum* el alma humana, porque no es una sustancia completa, sino una sustancia destinada a unirse con un cuerpo -como se ve en psicología-. *Persona es* el *suppositum de naturaleza racional*, *rationalis naturae individua substantia*, según la definición de Boecio. Por tanto, este hombre es una persona, pero este perro no es una persona.

2. El accidente

Recordemos la distinción entre el significado lógico y el físico del término accidental: el significado físico corresponde al modo de *ser*, el lógico al modo de *predicación*. Una realidad es físicamente accidental respecto a otra cuando existe como determinación, modificación de esta; es lógicamente accidental respecto a otra cuando no se predica necesariamente de esta; por ello la inteligencia es un accidente físico del hombre, puesto que quien existe no es la inteligencia, sino el hombre inteligente; pero no es ciertamente un accidente lógico del hombre, porque es del hombre un predicado necesario.

Nosotros aquí nos ocupamos del accidente físico que *es la realidad a la que compete el ser no en sí, sino en otro*, la realidad cuyo ser consiste todo en el inherir en otro; en el ser modificación, determinación de otro; *res cui debetur esse in alio*, como por ejemplo un acto mío de pensamiento que no existe en sí, sino como determinación del yo pensante.

Varios tipos de accidente

Distinguimos varios tipos de accidentes: *absolutos*, *relativos* y *modales*. Absolutos son los accidentes que determinan la sustancia en sí misma, no en relación con otras. Son accidentes absolutos la *cantidad* y la *cualidad*. Los accidentes relativos, en cambio, dicen referencia a otra sustancia y son, según Aristóteles: *relación*, *acción*, *pasión*, determinación de *lugar* y *tiempo* (*ubi* y *quando*) κεῖσθαι y ἔχειν (*situs* y *habitus*). Accidentes modales son las determinaciones de otros accidentes: por ejemplo, la *velocidad* de un movimiento (la velocidad es el modo de ser de una acción, la cual es ya un accidente).

Accidente *propio* y *común*. Accidente propio es el que deriva del elemento específico, accidente común el que deriva del elemento genérico. (A veces se dice también que el accidente propio deriva de la forma y el común de la materia, pero los términos "forma" y "materia" equivalen aquí a "especie" y "género".)

Accidente *intrínseco* y *extrínseco*. Es accidente intrínseco el que determina de alguna manera a la sustancia, extrínseco el que indica la relación de una cosa distinta con la sustancia, y es una relación tal que no modifica a la sustancia. Por ejemplo, ser conocido es un accidente intrínseco en relación a la cosa conocida, porque la cosa permanece siendo lo que es, no es modificada por el conocimiento.

La relación

De los accidentes absolutos, cualidad y cantidad, se hablará en la filosofía de la naturaleza; aquí debemos decir suscintamente algo sobre la relación. Las categorías son los supremos géneros de realidad, por tanto, no son definibles, y por ello es indefinible también el concepto de relación. "*Relatio est accidentes cuius esse est ad aliquid certo modo se habere*", dicen los escolásticos, pero diciendo *esse ad*, *riferirsi*, expresamos solo sinónimos, no verdaderas y propias definiciones del término "relación". En la relación distinguimos un *sujeto*, un término, un *fundamento*. *Sujeto* de la relación es lo que se refiere a otro. El padre, por ejemplo (o sea, el hombre que es padre), es sujeto de la relación de paternidad. *Término* de la relación es el "otro" al cual se refiere el sujeto; en el ejemplo citado, el hijo.

Fundamento de la relación es la causa por la cual el sujeto se refiere al término: en el ejemplo citado, la generación. Quien es padre es también, por ejemplo, ingeniero, italiano, etcétera, pero todos estos caracteres no son fundamento de la relación de paternidad. Así, el fundamento de la relación de semejanza entre esta azúcar y esta hoja de papel es el color blanco.

Relaciones reales y relaciones ideales

Hay relaciones reales y relaciones de razón (o ideales). Hemos ya dicho qué cosa entendemos por ente ideal en general: es aquello cuyo ser consiste todo en ser pensado; la relación ideal es la que es colocada solo por el pensamiento. Y aquí no debe confundirse *puesto* por el pensamiento con *encontrado* por el pensamiento, ya que todas las relaciones son encontradas, descubiertas por el pensamiento: es una característica de la inteligencia, en efecto, la de conocer las relaciones, pero no todas las relaciones son *puestas* por el pensamiento, no todas consisten solo en su ser pensadas; hay también relaciones reales. Baste pensar en el ejemplo citado: la relación de paternidad. Para demostrar que existen relaciones reales, Santo Tomás esgrime este argumento: la bondad de las cosas es una propiedad real de ellas; ahora bien, tal bondad es dada no solo por las cualidades inherentes a las cosas, sino también por el orden de las cosas entre sí, y el orden de las cosas entre sí está constituido por sus relaciones. Una cosa, para ser buena, debe ser *adaptada* a las otras, entre las cuales se halla: la barba, por ejemplo, es buena para un rostro masculino, pero no para uno femenino. La bondad de una familia no es dada solo por la bondad de sus miembros en singular, sino también por las relaciones que existen entre estos miembros, y la bondad de la familia no sería real si estas relaciones no fueran reales. Lo mismo dígase de una comunidad, de un Estado, etcétera. Hay, entonces, relaciones reales.

Las relaciones reales se dividen en *mutuas* y *no mutuas*. La relación es mutua cuando es real para las dos partes, por decirlo así; o sea, cuando a la relación real entre sujeto y término corresponde una relación real entre término y sujeto; no mutua en el caso opuesto. Por ejemplo, hay una relación real mutua entre padre e hijo, porque es real la relación de paternidad y es real la relación de filiación. Hay una relación real no mutua entre cognoscente y conocido (en el conocimiento humano contemplativo), entre criatura y Creador. En efecto, es real la relación entre cognoscente y conocido, pero no es real entre conocido y cognoscente. Es real la relación entre criatura y Creador, pero no es real entre Creador y criatura, porque el ser creador no agrega nada a Dios, como se verá más adelante.

La relación se divide también en *predicamental* y *trascendental*. La primera es un accidente y, como tal, supone ya constituido al sujeto; la segunda entra a constituir al sujeto mismo. Es relación predicamental la de paternidad, porque supone ya existente al hombre que es padre. Es relación trascendental la que hay entre materia y forma, como se ve en filosofía de la naturaleza, puesto que la materia es materia precisamente por su potencia a la forma, o sea, por su relación a la forma.

CAPÍTULO CUARTO
LA INTELIGIBILIDAD DEL DEVENIR Y EL PRINCIPIO DEL PRIMADO DEL ACTO[71]

1. El devenir y el principio de no-contradicción

Todo ente es incontradictorio, es inteligible. Es el resultado al cual hemos llegado en el primer capítulo. Ahora bien, la experiencia nos ofrece una realidad que parece ir contra el principio de no-contradicción: es el cambio, el devenir. Esta objeción ha sido formulada con particular fuerza por Hegel: escuchémosla, pues, de él.

La unidad de ser y nada se actúa en el devenir, dice Hegel. Cuando se analiza la representación del devenir "aparece contenida no solo la determinación del ser, sino también la de lo otro de él, la nada; además, estas dos representaciones se encuentran indivisas en aquella única representación; de manera que el devenir es unidad de ser y nada. Un ejemplo que todos pueden ver es el inicio (que es una forma de devenir): la cosa en su inicio *no es todavía*, pero no es la sola *nada* de la cosa, ya tiene dentro de sí su ser"[72].

Ahora bien, el principio de identidad es una evidencia inmediata, pero el devenir es además un hecho real inmediatamente evidente; no podemos, entonces, negar ni lo uno ni lo otro. Pero veremos ciertamente que la realidad del devenir no niega de hecho al principio de identidad.

Tentativas de negar el principio de identidad

De hecho, en la historia de la filosofía se ha buscado negar o una u otra verdad. Parménides y Spinoza han negado el devenir, lo han reducido a ilusión, para tener firme el principio de identidad. Pero cuando se reduce el cambio a ilusión, queda por explicar este cambio que es mi engaño y reconocer mi ilusión como ilusión. Efectivamente, para aseverar que un cierto hecho es ilusorio, es necesario primero o haber caído en la ilusión, o al menos ponerse en el estado de ánimo de quien se ilusiona, porque de otra manera no se podría ni siquiera entender qué cosa piense quien se ilusiona y, por tanto, no se podría cualificar de ningún modo su afirmación. Y luego, en un segundo momento ideal, es necesario salir de tal estado de ánimo, superarlo, para poderlo determinar como ilusión. Ahora bien, este superar la ilusión es justamente pasar de un estado de ánimo a otro, un devenir.

---

71. Para este capítulo debo mucho a las lecciones de A. Masnovo, cuyo contenido se ha reproducido parcialmente en el volumen *La filosofia verso la religione*, Milán, 1941.
72. *Enciclopedia*, § 92, trad. Croce.

Heráclito, Hegel, Bergson, Gentile han, en cambio, para tener firme la realidad del devenir, buscado negar el valor ontológico del principio de identidad.

Gentile

Se ha citado arriba un pasaje hegeliano. También Gentile señala el punto de vista hegeliano. "El idealismo –dice— es la negación de toda realidad que se oponga al pensamiento como su presupuesto; pero es también negación del mismo pensamiento, en cuanto actividad pensante, si se concibe como realidad ya constituida, fuera de su desarrollo, sustancia independiente de su real manifestación. Para el idealismo, queriendo atribuir a las palabras su más riguroso significado, no hay ni un espíritu ni el Espíritu; porque *ser* y *Espíritu* son términos contradictorios, y un espíritu (una realidad espiritual, un poeta por ejemplo o una poesía), por el hecho mismo de *ser* no sería espíritu. Que *sea* se puede decir efectivamente aquello que el espíritu opone a sí como término de su actividad trascendental; y cuando decimos que *es* él mismo, queremos decir solamente, si tenemos un concepto filosófico, que es su desarrollo, es decir, propiamente que este desarrollo se actúa"[73].

El *ser* se puede predicar solamente del objeto del pensamiento, y por tanto solo para el pensamiento pensado vale la ley fundamental del ser: el principio de identidad[74]. Pero como fundamento del pensamiento pensado está el pensamiento pensante, está el acto de afirmación. "De manera que la identidad del ser es la identidad de la afirmación en la que el pensamiento pone el ser que piensa"[75]. Ahora bien, si se observa no lo afirmado tomado por sí, abstractamente, sino lo afirmado en el acto de la afirmación, como debe hacer la lógica del concepto, se concluye que el yo afirmante no está sujeto al principio de identidad. "El Yo es este ser que no es; pero no es no siendo: esta realidad que se anula a sí misma al parangón de una realidad que no es, y se piensa […] Entonces, Yo, es verdad, soy Yo: pero soy aquel Yo que no soy y *me hago* […] Y he aquí que el ser de mi Yo no es sino el acto en el cual me afirmo a mí mismo […] haciendo y realizando su ser". "Pero si Yo soy Yo creándome a mí mismo en un acto en el que nada absolutamente puede sustituirse, en este pasaje que, creándome, yo paso de mi no-ser al ser […] yo hago un acuerdo para diferenciarme. Y la diferencia es tal que no podría ser mayor: es la diferencia entre no-ser y ser. Se pasa de *no-A* a *A* y *no-A*, que la lógica de lo abstracto rechazaba como la contradicción, es la ley inmanente del logo concreto"[76].

73. *Teoria generale dello spiritu come atto puro*, Bari, 1924, 4ª ed., p. 18.
74. *Sistema de Logica*, Bari, 1922-23, 2ª ed., vol. I, p. 156.
75. *Op. cit.*, vol. I, p. 156.
76. *Op. cit.*, vol. II, pp. 54 y 54.

Bergson

Partiendo de otra formación filosófica, también Bergson llega a conclusiones análogas.

Según Bergson, el concepto de ente como alguna cosa determinada, que no puede al mismo tiempo ser y no ser, ser A y no-A, es fruto de una abstracción que obra cortando secciones en el continuo de la realidad e intercambia estas secciones con lo real mismo. Decimos: una cosa no puede *al mismo tiempo* ser A y no-A, pero esta afirmación supone que se pueda fijar un instante, y el instante es un corte hecho arbitrariamente por nosotros en una continuidad fluyente, en una *duración*, en un discurrir, que es la verdadera realidad. Como no se puede fijar un instante en el continuo de la duración, así no se puede decir qué cosa es la realidad en un determinado momento: mientras yo intento fijarla, ella ya ha cambiado. Lo que nosotros llamamos *cosas* no son otra cosa que el fruto de cortes que hacemos en la realidad, de abstracciones que son exigencias de la acción, pero no del conocimiento verdadero. Si nosotros nos liberamos un momento de las exigencias de la acción, del *homo faber*, para considerar desinteresadamente la realidad, caeremos en la cuenta de que la realidad es pura duración, devenir[77]. No nos preguntaremos, entonces, cómo se explica el devenir, que es la realidad originaria, sino cómo se explica el ser.

Negación del valor del conocimiento intelectivo

Ahora bien, es interesante observar cómo la negación del ser determinado lleve consigo también la negación o, al menos, la reducción en suborden de la inteligencia. La inteligencia es conocimiento de entes determinados: si reducimos estos a abstracciones, a productos artificiales, deberemos reducir a fabricadora artificiosa de ficciones también a la inteligencia. Y así sucede en Bergson. Según él, la facultad del conocimiento verdadero, del conocimiento filosófico, es no el intelecto, sino la intuición. Y por intuición Bergson entiende un poder extra-racional y supra-racional, un contacto con la realidad diverso del que se tiene por medio de la inteligencia.

Hegel es considerado como un racionalista; es más, como un panlogista. Y de hecho él reacciona contra las tendencias irracionalistas e intuicionistas del romanticismo y Schelling. Pero se podría cuestionar si no permanece todavía en él mucho de romántico y si la *razón* hegeliana, opuesta al *intelecto*, no conserva todavía mucho de la intuición de los románticos. Kroner ha podido decir –y no creo que equivocadamente— que Hegel es el más grande irracionalista que la historia de la filosofía conozca, porque pone lo irracional, la contradicción, en el seno mismo del concepto[78].

77. *Cf.* especialmente *L´évolution créatice*, Caps. I y IV.

78. *Von Kant bis Hegel*, vol. II, Tubinga, 1924, p. 271.

También Gentile, aun queriendo evitar el irracionalismo, admite que el pensamiento pensante, el espíritu, no puede ser pensado, porque cuando es pensado se vuelve objeto, se vuelve ente; debe, por tanto, admitir que para conocer la realidad verdadera se necesita un tipo de conocimiento especial que, aunque contra las intenciones del autor, tiene una cierta analogía con la intuición bergsoniana. "Es observación común –dice él— que toda vez que debemos entender alguna cosa que tenga valor espiritual y que se pueda llamar un hecho espiritual, necesitamos observar un objeto tal de nuestra búsqueda no como algo opuesto a nosotros que buscamos entenderlo, sino como algo que se identifica con nuestra actividad espiritual [...] con la otra alma con la que ella quiere entrar en relación, no es posible tener ninguna inteligencia, ni siquiera comenzar a advertir o vislumbrar alguna cosa que suceda en otra alma"[79].

No es posible negar tal valor

Pero en realidad todos los libros de filosofía, incluso de quienes desprecian el valor del intelecto y los conceptos abstractos, están hechos de conceptos abstractos y no de intuiciones. Intuiciones, fusiones de estados de ánimo, etcétera, se encontrarán en un poema, no en un libro de filosofía. Si se encuentran, no son filosofía. Contra los despreciadores del intelecto y los conceptos abstractos podemos usar el argumento de uno de ellos, Croce, quien se dirige contra los negadores del concepto: "[...] basta observar cómo los tres pelotones de negadores (los estéticos, los místicos y los empiristas) mueven el asalto contra el concepto, armados con el *concepto* [...] Los estéticos afirman que la verdad está en la contemplación estética y no ya en el concepto. Pero, por favor, ¿esta afirmación es tal vez canto, pintura, música, arquitectura? Concierne más bien a la intuición, pero no es intuición; tiene por materia el arte, pero no es arte; no comunica un estado de ánimo, sino comunica un pensamiento; o sea, una afirmación de carácter universal, por tanto, es un concepto. Lo mismo dígase de los místicos. Ellos inculcan la necesidad del silencio, y de buscar lo Uno, lo Universal, el Yo, replegándose y encerrándose en sí mismos y dejándose vivir; pero, al hacerlo, como recomiendan el silencio, no pasan por silencio al silencio [...] La teoría del silencio y de la tácita acción y experiencia interior no es otra cosa entonces que una afirmación con la cual se refuta, y se cree invalidar, otras afirmaciones. Pero afirmación, negación e invalidación quiere decir universalidad de exigencias y contenido; y por ello dicha doctrina implica un concepto [...]"[80]. Ahora bien, a Croce mismo se podría objetar que sus conceptos concretos, la cualidad, el desarrollo, la belleza o la finalidad son conceptos abstractísimos; a Gentile, que el pensamiento pensante del que habla es pensado como todos los otros, objetivado como todos los otros.

79. *Teoria generale dello spiritu come atto puro*, c. I, p. 7.

80. Croce, *Logica*, pp. 10-11.

Por tanto, es imposible encontrar una realidad que no menosprecie la ley suprema del ente, el principio de identidad, y no sea realidad determinada. Si una realidad tal existiese, no sería, no podría absolutamente hablar, porque no se la podría pensar. Tampoco el devenir puede, por ello, ser contradictorio.

2. Potencia y acto

Entonces, ¿cómo debemos concebir el devenir para no renegar el principio de identidad-determinación?

A este problema responde la teoría aristotélica de la potencia y el acto.

Potencia

La experiencia del devenir, del cambio, me conduce al concepto de *potencia*. Este árbol echa las hojas: quiere decir que tenía la potencia para echarlas, que las hojas estaban en potencia en él; aquella planta nace de la semilla: quiere decir que en la semilla estaba la capacidad para generar la planta, que la planta estaba en la semilla en potencia. Un pensamiento nuevo surge en mí: estaba antes en potencia en mí.

Así pues, el ser y el no ser de una cosa no están nunca juntos, sino que pueden estar juntos su ser en potencia y su no ser en acto. La cosa que comienza a ser no es todavía en acto; y, sin embargo, al comenzar no es pura nada, está la potencia para ser.

La potencia no se entiende como una pura posibilidad lógica (*potentia obiectiva*), sino como una capacidad real del sujeto cambiante (*potentia subiectiva*).

Acto

Hemos dicho que la potencia significa capacidad de ser; el acto es: el cambio, el ser, la realidad, la perfección. “El acto es la existencia misma del objeto[81], no en el sentido en el que decimos que está en potencia (decimos que está en potencia, por ejemplo, un Hermes a partir del leño, o la mitad de una línea en la línea entera, en cuanto se puede sacarla de ella; y decimos que uno es un pensador incluso si no está especulando, porque está en grado de especular): entendemos, en cambio, que está en acto. Lo que queremos decir se vuelve claro recurriendo a casos particulares, inductivamente:

81. Ἔστιν δ’ἡ ἐνέργεια τὸ πρᾶγμα.

no es necesario exigir demostración de todo, sino que a veces es necesario contentarse con intuir el significado de los términos en su relación [τὸ ἀνάλογον συνορᾶν]. Por tanto, el acto está en relación con la potencia como el construir con el saber construir, el estar despierto al dormir, el observar al tener cerrados los ojos teniendo la vista"[82].

La noción de acto, como todas las nociones fundamentales y simples, no puede ser definida, se puede solo mostrar cuáles son los objetos a los cuales se aplica, como hace Aristóteles en el pasaje citado arriba[83].

Todo aquello que deviene tiene en sí la potencia

El ente que muta o deviene, tiene, por tanto, en sí la potencia, puede ser aquello que todavía no es. Ahora bien, así como toda realidad en tanto que existe y está determinada en cuanto está en acto, así diremos que todo aquello que muta está en acto (porque, si no estuviera en acto, no podría existir ni tendría alguna determinación), pero no todo está en acto, por tanto, tiene en sí un principio actual y un principio potencial.

En consecuencia, todo aquello que existe o está en acto puro o está constituido por potencia y acto[84].

Precisemos ahora un poco mejor los conceptos de potencia y acto.

Potencia activa y pasiva

Hasta ahora hemos hablado de la *potencia pasiva*, que es la capacidad para ser, capacidad para recibir una perfección, "principio de cambio pasivo por obra de otro o por

---

82. Aristotele, *Metafisica*, trad. Carlini, lib. IX, cap. 6, 1048a.
83. "*Posset enim aliquis quaerere ab eo ut ostenderet quid sit actus per definitionem. Sed ipse respondet dicens, quod inducendo in singularibus per exempla manifestari potest […] quid est actus […] Nam prima simplicia definiri non possunt, cum non sit in definitionibus abire in infinitum. Actus autem est de primis simplicibus; unde definiré non potest*", S. Thomae, *In Metaph. Ar. Commentaria*, lib. IX, ed. Cit., n. 1826.
84. "*Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis coalescat",* dice la primera de las 24 Proposiciones aprobadas por la S. Congregación de los Estudios en torno a los principios fundamentales de la doctrina tomista. Para un comentario a estas, véase G. Mattiussi, *Le XXIV Tesi della filosofia di S. Tommaso*, Università Gregoriana, Roma, 1925.
Prosiguiendo el análisis del concepto de Acto puro se podría demostrar que, si hay un Acto puro, debe ser infinito y que, por tanto, todo aquello que es finito está constituido de potencia y acto. Pero preferimos retomar este argumento cuando hayamos demostrado la existencia de un Acto puro.

sí en cuanto otro"[85]. "Aristóteles habla así –comenta Santo Tomás— porque, aunque una cosa pueda padecer, recibir, por sí misma, sin embargo no puede jamás dar y recibir bajo el mismo aspecto"[86]. En el lenguaje común, el término potencia no se toma en este sentido, sino más bien en el sentido activo, como *capacidad para hacer*. Esta es la *potencia activa* "principio de cambio en otro o (en sí) en cuanto otro"[87].

Cuando se habla de la potencia como opuesta al acto, se entiende que se refiere a la potencia pasiva, porque la potencia activa supone el acto y es una manifestación suya. Primero es necesario ser, y luego se tiene la capacidad para hacer otras cosas. Cuando se habla de la potencia de Dios, por ejemplo, se entiende siempre potencia activa porque la potencia pasiva se excluye absolutamente de Dios.

Distinciones en el concepto de acto

Comúnmente se entiende por acto la *actividad*, la operación; pero así como toda actividad brota de una naturaleza determinada, así se llama acto también a toda determinación, a toda perfección[88]. Distinguimos, entonces, *acto primero* y *acto segundo*. Acto primero es aquello por lo cual el ente está determinado a existir, acto segundo es la actividad. Acto primero es, por ejemplo, la naturaleza inteligente; acto segundo la actividad intelectiva. El hombre cuando duerme es inteligente en acto primero, o sea, tiene una naturaleza inteligente, pero no en acto segundo, porque no ejerce la actividad intelectiva.

A veces se llama acto segundo también al accidente y acto primero a la sustancia.

Se llama acto puro aquello que solo es acto, que ya es todo aquello que podría ser, por decirlo así. Se llama acto no puro al acto que está unido a una potencia y que constituye con esta un ente capaz de recibir ulteriores determinaciones.

El acto puro se dice *actus irreceptus*; el acto no puro se dice *actus receptus*.

---

85. Aristotele, *Metaph.*, trad. Carlini, lib. IX, cap. 1, 1046a.

86. "*Et hoc dicit, quia etsi ídem patiatur a seipso, non tamen secundum idem, sed secundum ilud", In Metaph. Ar. Commentaria, ed. Cit., n. 1777.*

87. *Aristotele, loc. cit.* "*Et hoc dicit, quia possibile est quod principium activum sit in ipso mobili vel passo, sicut cum aliquid movet se ipsum; non tamen secundum idem est movens et motum, agens et patiens, et ideo [...] etsi contingat principium activum esse in eodem cum passo, non tamen, secundum quod est idem, sed secundum quod est aliud",* S. Thomae, *Comm. In l. cit.*, n. 1776.

88. *S. Thomae*, *De Potentia*, q. 1, a. 1.

Se distinguen, también, acto existencial (*actus entitativus*) y acto esencial (*actus formalis*). El primero es la determinación en el orden de la existencia; el segundo la determinación en el orden de la esencia.

Acto y potencia no son cosas

Cuando se trata de acto y potencia *reales*, se trata de principios *realmente distintos*. Una cosa es aquello por lo cual una cosa es determinable, mutable, y otra aquello por lo cual está determinada, es la que es. Sin embargo, hay que tener cuidado al concebir bien esta distinción como una distinción *entre cosas*, como si el acto y la potencia pudiesen estar uno acá y el otro allá. Acto y potencia (con excepción del acto puro) no son cosas, realidades subsistentes, sino principios, condiciones del ser de las cosas, son *entia ut quibus, non entia ut quae* como dice la terminología escolástica, poco elegante (como sucede con toda terminología técnica), pero eficiente.

3. El primado del acto y el concepto de causa eficiente

El devenir como síntesis de potencia y acto

Dondequiera que hay devenir, dondequiera que hay mutación, ahí hay potencia. Todo ente es por sí mismo, está determinado, en cuanto está en acto, pero puede también ser otro, y estar indeterminado, en cuanto está en potencia; y el devenir es justamente el paso de la potencia al acto. "*Actus entis in potentia in quantum huiusmodi*"[89].

Puesto que el ser en potencia quiere decir no ser todavía, y ser en acto quiere decir ser ya, se sigue que una cosa no puede al mismo tiempo estar en potencia y en acto respecto al mismo término; no puedo, por ejemplo, estar en potencia y acto respecto al conocimiento de un cierto teorema, porque si estoy en potencia quiere decir que no lo sé todavía; si estoy en acto quiere decir que lo sé ya.

Por tanto, si consideramos una cosa en devenir en cualquier momento de su devenir, veremos que ella no va nunca contra el principio de identidad: es siempre alguna cosa determinada que *puede* en otro momento ser diversa. En todo momento de mi existencia, yo, alguna cosa determinada, con estos y aquellos pensamientos; sin embargo, no excluye que yo tenga en potencia otras querencias, etcétera.

89. "ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, κίνεσις εστιν", *Physic.*, III, 1.

El primado del acto

Pero, ¿cómo puede suceder que un ente pase de la potencia al acto? ¿Que aquello que no era, ahora sea? No se puede decir que un ente está en acto en cuanto está en potencia; no puedo decir, por ejemplo, que un nuevo conocimiento está en mí por el solo hecho de que podría adquirirlo. Si aquello por lo cual un ente está en acto fuese lo mismo de aquello por lo cual estaba en potencia, entonces sería lo mismo el ser y el no ser, porque, como ya se ha dicho, la potencia es el no ser todavía y el acto es el ser ya. ES NECESARIO QUE EL DEVENIR, EL PASO AL ACTO, ESTÉ DETERMINADO POR ALGÚN ENTE QUE YA ESTÉ EN ACTO.

Esto que hemos expuesto es el principio fundamental del primado del acto, del primado del ser sobre el devenir. El devenir, tomado absolutamente, sería contradictorio, y así como lo contradictorio no puede ser, el devenir no puede ser lo absoluto, sino que debe tener además de sí a otro; debe ser explicado por alguna otra cosa que esté ya en acto. Todo aquello que pasa de la potencia al acto está determinado a efectuar este paso por un ente que tiene ya en acto aquello en lo cual el movimiento termina[90].

Objeción

Se podría aquí objetar: el razonamiento que se ha hecho presupone que hay *entes en devenir*; ahora bien, este presupuesto es falso: no hay entes en devenir, sino que hay devenir, el devenir sin un sujeto que deviene. Esta es la objeción que las filosofías del devenir dirigen a la metafísica tradicional.

Hay que observar ante tal objeción: ¿se ha dado alguna vez un devenir que no sea devenir de esto o de aquello? Es más, ¿es pensable tal devenir? Se puede *hablar* de un devenir sin sujeto que deviene así como se puede hablar de un círculo cuadrado, pero no se le puede *pensar*. Observaba ya Aristóteles a los negadores del principio de contradicción: "no todo aquello que uno dice lo piensa también". Un devenir sin sujeto deveniente está muy lejano de ser lo concreto, como querría Hegel[91]; más bien es lo absolutamente indeterminado, lo absolutamente privado de contenido. No es esto ni lo otro, porque apenas yo diga que es *tal* o es *esto otro*, pienso el devenir como devenir de alguna cosa. Sin *alguna cosa* que deviene falta en efecto al devenir aquella unidad sin la

90. "*Nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur; movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu […] Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem […] Impossibile est ergo quod secundum idem, et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum: omne ergo quod movetur oportet ab alio moveri*", *Summa theol.*, I, q. 2, a. 3.

91. *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. Codignola y Sanna, vol. I, introduzione, p. 34.

cual no es ni siquiera devenir, como se dirá en seguida con las palabras de A. Masnovo. Es mera ilusión concebir al devenir escindido del deviniente porque se piensa también el paso, el fluir, como determinado; pero, nótese bien, en tanto se puede pensar, y efectivamente se piensa, el paso, se lo piensan en cuanto paso de A a B; es imposible efectivamente un devenir sin un *terminus a quo* y un *terminus ad quem*. Pero en la hipótesis del devenir sin sujeto se desvanecen también A y B, porque también ellos se resuelven en un fluir; y entonces, ¿cómo se puede concebir el devenir? En consecuencia, el devenir real es siempre devenir de un ente; en realidad, hay entes devinientes, no existe *el devenir*.

El análisis de A. Masnovo

Nos parece oportuno referir aquí un pasaje de A. Masnovo, puesto que su análisis nos parece uno de los más notables sobre el argumento. Tengamos presente que Masnovo asume como ejemplo del ente en devenir al sujeto pensante, al sujeto del acto de pensamiento que vive ahora, "mi *hic et nunc* que deviene en acto de pensamiento".

"¿Cuáles son, entonces, las exigencias del devenir?

'[…] Ciertamente el ente que deviene tiene, como cualquier otro ente, la razón suficiente de sí y su devenir; pero, ¿puede tener *en sí* la razón suficiente de su devenir y de sí[92]? Sobre todo, es preciso formarnos una idea exacta del devenir que se adhiera a la realidad: aquella realidad de la cual aprehendemos el devenir mismo [...] Ahora bien, el devenir de la experiencia de la autoconsciencia, de mi *hic et nunc* que deviene acto del pensamiento, de mi yo en el acto de pensamiento y voluntad, es siempre un sendero de lo mismo, del uno, de *esto a esto*, es decir, de una talidad a otra talidad. Sin la unidad, el devenir (digo el devenir de la experiencia), que es un extenderse, pierde todo significado y toda consistencia [...] El devenir implica un sustrato permanente sobre el cual fluctúa la mutación, y que se mantiene uno de alguna manera, es decir, tanto para eliminar el comienzo y término absolutos (cosas extrañas a la experiencia), y que mantiene uno aquello que deviene, mientras deviene. De donde, por decirlo así, el pasado es, vive en el presente y vivirá en el futuro [...] El devenir es lo íntimo fluc-

---

92. El término *razón suficiente* es leibniziano, pero el concepto expresado por este término es propio solo de Leibniz. Por razón suficiente Masnovo entiende simplemente aquello sin lo cual un ente sería contradictorio. Dice él efectivamente: "Afirmar […] que todo ente es absoluta y relativamente incontradictorio es lo mismo que decir que, mientras es:

'1) *no es* con los elementos constitutivos, supuestos, corolarios que impliquen contrariedad absoluta o relativa con él;

'2) *es* viceversa con los elementos constitutivos, supuestos, corolarios, sin los cuales implicaría contradictoriedad absoluta o relativa.

'En este sentido, todo ente, o más bien el complejo de los entes, es racional; en este sentido todo ente, el mejor, el complejo de los entes, tiene su razón suficiente", *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milán, p. 39.

tuante en cuanto comportamiento del uno. Fuera de esta intimidad del uno se tiene la sucesión [...] *Deviene* una paloma en el vuelo: *se suceden* dos palomas en vuelo [...]

'Ahora bien: ¿qué cosa implica o exige el devenir en cuanto tal para relacionar al uno en el cual se cumple? Ciertamente un primero y un después, como una simple sucesión: pero, diversamente que en la simple sucesión, lo primero y el después [...] están en relación, de suerte que el después está condicionado por lo primero, junto al cual se radica en el uno.

'Es más, como el después es siempre un primero, así lo primero es siempre un después. 'Estando las cosas así, se vuelve manifiesto que aquello que deviene, *en cuanto deviene*, no tiene en sí la razón suficiente de su devenir [...] Colocar esta razón suficiente en el seno del uno que deviene, *en cuanto deviene*, vale lo mismo que condicionar al infinito el devenir, esto es, no colocar nunca una razón suficiente"[93].

Cómo se debe entender el primado del acto

1) El acto es anterior a la potencia por el concepto, o sea, lógicamente.

En efecto, toda cosa es cognoscible en cuanto está en acto, por aquello que es, no por aquello que puede ser. La potencia se conoce solo en orden al acto, en función del acto. Y esto tanto en particular como en universal. a) *En particular*: sé lo que una cosa puede ser cuando he visto qué cosa de hecho es. No sé lo que puede volverse un niño cuando lo conozco solo como niño, y si alguna vez digo: se volverá a un hombre así o asado, digo esto o por analogía con lo que he visto en otros niños vueltos hombres (este era un niño como este otro, y luego se ha vuelto o un hombre así), o porque supongo que ciertas cualidades (del futuro hombre) están ya en acto en el niño. La potencia como potencia nunca la conozco; la conozco siempre como potencia *para* esto o aquello. b) *En universal*: si considero no la potencia determinada, la potencia para esto o aquello, sino considero la potencia general, veo que la potencia dice orientación hacia el acto; potencia quiere decir "poder ser", y ser quiere decir acto.

2) En la realidad: a) en todo individuo generalmente se da antes la potencia: primero está el huevo y luego la gallina, primero la semilla y luego la planta, etcétera. b) Pero en el universo, en la totalidad del ser, está primero el acto y luego la potencia, porque hemos dicho que la potencia no pasa al acto sino cuando es movida por un ente en acto: la potencia sola permanecería eternamente como potencia y no sería nada.

93. *La filosofia verso la religione*, pp. 46-49.

“De cuanto se ha determinado en torno a los varios significados en los que se habla de prioridad[94], resulta claro que el acto está antes que la potencia [...] Que es antes en cuanto al concepto es evidente, puesto que dotado de potencia, en el sentido originario del término, es aquello que tiene la posibilidad de pasar al acto: por ejemplo, llamamos constructor a quien tiene la potencia para construir, observador a quien está en grado de observar, y visible a aquello que se puede ver. Así dígase para los otros casos. Por ende, necesariamente el concepto de acto precede al de potencia y el conocimiento de uno al del otro. Además, es anterior en cuanto al tiempo en este sentido: el individuo activo está antes del que está en potencia en cuanto es lo mismo por la especie; en cambio, considerado en su entidad numérica, es primero en potencia y después en acto. Me explico: de este hombre que está ya en acto, o de este trigo o de este ojo que ve, está antes, en el tiempo, la materia, la semilla, la facultad visiva, los cuales son hombre, trigo, ojo que ve, en potencia, no todavía en acto. Sin embargo, le precedieron otros seres en acto, de los cuales ellos fueron generados. Puesto que siempre del ente en potencia se pasa al ente en acto en virtud de un ente en acto como, por ejemplo, el hombre del hombre, el músico viene del músico, siempre debe preceder un motor, y este ya está en acto”. Aristóteles, *Metafisica,* trad. Carlini, lib. XI, cap. 8, 1049 b.

El concepto de causa eficiente

El ente en devenir no deviene por sí, sino que tiene en otro la razón suficiente de su devenir. Este otro es lo que lo hace pasar de la potencia al acto, y hacer pasar de la potencia al acto se llama, en términos aristotélicos, *mover*. Por tanto, todo ente en devenir es *movido* por otro, *omne quod movetur ab alio movetur*. Pero el que mueve se llama también causa *eficiente*, por ello *todo aquello que deviene es causado*. En esta afirmación consiste el principio metafísico de causalidad.

Clarificaciones sobre la noción de causa

Causa es aquello que, en algún modo, *hacer ser* aquello de lo cual es causa; *causa*, dicen los escolásticos, *est principium per se influens esse in aliud*[95]. Aristóteles distingue cuatro tipos de causas: material, forma, eficiente y final.

---

94. En el libro V, cap. 11. Entre los varios tipos de prioridad ahí enumerados por Aristóteles, recordamos: la prioridad *en el tiempo*, la prioridad *de potencia*, “puesto que aquello que, superando en potencia, es más potente, es anterior”, la prioridad *lógica*, o sea, por el conocimiento; la prioridad *respecto a la naturaleza y la sustancia*. Son anteriores en este último sentido “cuantas cosas pueden ser sin otras, pero las otras no pueden ser sin ellas”.

95. *Cf.* Remer, *Ontologia*, 6a. ed., p. 201.

Causa material es aquello *de lo que* (*ex quo*) es hecha una cosa[96], por ejemplo, el bronce respecto de la estatua; causa forma es aquello *por lo cual* (*quo*) una cosa es aquello que es, está determinada[97]; causa eficiente es aquello *de lo que* (*a quo*) la cosa deriva, lo que actúa, que hace pasar una cosa de la potencia al acto[98]; causa final es aquello *en vistas a lo que* (*cuius gratia*) se hace una cosa[99].

Hacen ser la estatua, aunque de modo diverso, sea el bronce, la forma de la estatua, el artista, la finalidad por la cual trabaja el artista.

Forma y materia son causas intrínsecas al efecto, o sea, entran a constituir al efecto, son parte de él; causa eficiente y final son, en cambio, causas extrínsecas, o sea, no forman parte del efecto.

De la causa material y formal se habla en cosmología, de la causa final hablaremos cuando se hable del *bien* como propiedad trascendental del ser; ahora nos ocuparemos de la causa eficiente, que es, como se dijo, el principio del devenir.

Muchas dificultades en torno al principio de causalidad se resuelven si se tiene una noción precisa de la causa y, para precisarla, haremos algunas distinciones.

-Distinguimos *causa adecuada* (o total) y *causa inadecuada* (o parcial). Causa total es aquella que basta por sí para producir el efecto, causa parcial es aquella que concurre para producir el efecto, pero no basta por sí sola para producirlo, sino que necesita otras causas. El ojo, por ejemplo, no es causa total de la visión, porque para ver ocurren también la luz y el objeto visible. Así, la fuerza de gravedad no es causa total, sino causa parcial, de la caída de la punta de un glaciar, porque ocurre también que en tal año haya caído tanta nieve, que en aquel punto se haya dado tanto sol, etcétera.

-Distinguimos, además, *causa per se* y *causa per accidens*. Causa *per se* es la verdadera causa, lo que produce el efecto; causa *per accidens* es lo que de hecho, pero no necesariamente, está unido a la verdadera causa. Si un médico por diversión construye un aparato radiofónico, no se puede decir que la cualidad de médico sea causa *per se* de la construcción del aparato. El médico en cuanto médico es causa *per accidens* de la radio, porque su cualidad de médico está solo de hecho unida a sus capacidades técnicas como constructor. En cambio, el médico es causa *per se* de un diagnóstico o

96. "τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος", Aristotele, *Physic*., II, 3.
97. "ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι", *Ibid*.
98. "ὅθεν ἡ αρχὴ τῆς μεταβολῆς", *Ibid*.
99. "τὸ οὗ ἕνεκα", *Ibid*.

de una cura que efectúa sobre un enfermo. Causa *per accidens* se dice también la causa respecto a un efecto que solo de hecho (*per accidens*) está unido al efecto producido por la causa. Por ejemplo, un aparato radiofónico es causa *per accidens* de aquellos sonidos desagradables que se sienten tan a menudo, porque tales sonidos están unidos solo de hecho, pero no necesariamente, al aparato en cuestión.

-*Causa en acto primero* y *causa en acto segundo*. Causa en acto primero es el ente que es causa, causa en acto segundo es la causa mientras actúa. La medicina en el jarro del farmacéutico es causa de la curación en acto primero; la medicina mientras actúa sobre el organismo es causa en acto segundo.

-Otra distinción muy importante es entre causa del ser (*causa essendi*) y causa del surgir (*causa fiendi*) de una cosa. La *causa essendi* de una cosa es aquella de la cual depende el ser de la cosa, *causa fiendi* de una cosa es aquella de la cual depende solo el *fieri*, o sea, el comenzar a ser, el surgir de la cosa. Por ejemplo, la planta generalmente es solo causa del surgir de la planta generada, no de su ser, pues es verdad que la causa madre puede secarse, dejar de existir, sin que por ello deje de existir la planta hija. Así, un constructor es solo causa *fiendi* y no *essendi* de la casa construida, tan es verdad que cuando la casa está construida él puede irse, morir, sin que la casa que desplome. En cambio, el aire es causa (parcial) *essendi* de mi respirar, pues es verdad que si el aire desapareciera yo dejaría de respirar. "Todo efecto depende de su causa en cuanto esta es causa de él. Pero hay algunos agentes que son causas de sus efectos solo en cuanto a ser hechos, sin serlo directamente en cuanto al ser de los mismos. Esto resulta evidente tanto en el orden de lo artificial como en el de lo natural. Ejemplo: El constructor es causa de la casa en cuanto a la construcción de esta. Pero no lo es directamente en cuanto al ser de la misma. Porque, como resulta evidente, el ser de la casa procede de su forma[100], que es la composición y el orden de los materiales, y se debe a la eficacia natural de los mismos. Así como el cocinero cuece la comida sin hacer más que aplicar una determinada virtud natural activa —el fuego—, así también el constructor hace la casa utilizando cemento, piedras y madera, materiales que naturalmente reciben y retienen bien la composición y el orden. Por lo tanto, el ser de la casa depende de la condición natural de estos materiales, mientras que su construcción depende de la acción del constructor. Lo mismo sucede en el orden natural. Porque cualquier agente que no sea directamente causa de la forma sustancial en sí misma, no será tampoco causa directamente del ser que se debe a tal forma, sino que será causa del efecto únicamente en cuanto al hacerse del mismo. Es evidente que, si dos seres pertenecen a una misma especie, ninguno puede ser causa directamente de la forma del otro en cuanto *tal* forma, porque, al serlo, sería causa de su propia forma, ya que esta forma es la misma para ambos seres. No obstante, uno puede ser causa de la forma del otro en cuanto esta forma está en tal materia, es decir, ser causa de que esta materia adquiera

100. O sea: hay una casa en tanto hay forma de la casa; si hubiera solo piedras y cal la casa no sería.

tal forma[101], y esto significa ser causa del surgir o comenzar a ser de una cosa, como sucede cuando un hombre engendra a otro hombre y el fuego al fuego […] Así pues, como el efecto se suspende si cesa la acción del agente que es su causa en cuanto al hacerse, así tampoco puede continuarse el ser del efecto si cesa la acción del agente que es su causa, no solo en cuanto al hacerse, sino también en cuanto al ser"[102].

Luego de haber hecho estas distinciones se pueden entender los siguientes principios: 1. La causa total es siempre *más alta*, en la jerarquía del ser, que el efecto. 2. La causa es por naturaleza *anterior* al efecto, pero en el tiempo está junto con el surgir del efecto.

1. La causa es efectivamente aquello de lo cual deriva el ser del efecto, por tanto, debe precontener en sí todo el ser del efecto, porque *nemo dat quod non habet*, y por ello debe poseer al menos tanto ser como el efecto. Pero o la causa tiene por sí el propio ser y entonces es el Ser necesario, absoluto –y se demostrará que el Absoluto no puede producir otro Absoluto, sino que debe producir siempre efectos inferiores a sí—; o la causa ha recibido el ser y, entonces, como no puede dárselo a sí, así no puede darlo ni siquiera a los otros, por tanto, no puede producir efectos iguales a sí. Los casos en los que parece que la causa es menos perfecta que el efecto o igual a este son casos en los que se trata o de causa parcial o de causa *fiendi*. Por ejemplo, la luz –que pertenece al mundo no viviente— es causa de la visión –que es una actividad vital, por tanto más perfecta—; pero es solo causa *parcial* de ella; la causa principal es el ojo animado. El generante es causa de lo generado, que tiene la misma perfección específica, pero es solo *causa fiendi*, no *causa essendi* del generado.

2. Decir que la causa es anterior al efecto por *naturaleza* significa decir que de la causa *depende* el efecto; ahora bien, esto está implícito en la noción misma de causa. En el tiempo, en cambio, la causa en cuanto causa, la causa en acto segundo, no es anterior, sino simultánea al efecto. La medicina es causa de la curación *cuando* cura, no antes. La causa en acto primero, en cambio, puede ser anterior al efecto incluso en el tiempo.

101. Y puesto que tal forma puede ser solo en la materia, la causa, causando tal unión, causa también el surgir de la forma como el constructor, causando la unión de la forma de "casa" con los materiales, hace surgir la casa.

102. *Summa theol.*, I, q. 104, a. 1.

CAPÍTULO QUINTO
EQUÍVOCOS SOBRE LA CAUSALIDAD

El *término principio de causalidad* es gravoso, especialmente después de la crítica de Hume, y puesto que da origen a tantos equívocos hemos preferido no adoptarlo y hablar en cambio del primado del acto[103].

Queremos ahora decir algo sobre tales equívocos para hacer ver que las críticas humeanas al principio de causalidad y la reducción kantiana de la causalidad a categoría válida solo para unificar el mundo fenoménico y no para las cosas en sí, no alcanzan de hecho al principio metafísico de causalidad o, como prefiero llamarlo, el principio del primado del acto formulado así: aquello que deviene es causado, y la causa primera del devenir debe ser indevenible.

1. La crítica de Hume

Tomaremos como base para la discusión el *Tratado sobre la naturaleza humana*[104]; no hay que olvidar que las opiniones de Hume sobre la causalidad también se encuentran expuestas en las *Investigaciones sobre el intelecto humano*[105].

Impresiones e ideas

Hume comienza con la afirmación de que "todas las percepciones del espíritu humano se pueden dividir en dos clases, […] *impresiones e ideas*. La diferencia entre ellas consiste en el grado diverso de fuerza y vivacidad con el que golpean nuestro espíritu" (*Tratado*, I, 1, 1, p. 15*)*. Entonces, entre impresiones e ideas solo hay *diferencia de grado*. Esta es su afirmación. Cuando buscamos su justificación vemos que Hume llega solamente a probar que las impresiones son condición para el surgimiento de la idea, son también *causas* de las ideas, pero no llega a probar que entre unas y otras haya solamente diferencia de grado; por ende, no alcanza a probar que las impresiones sean causa adecuada y *total* de las ideas.

103. "*En fait, purtant, il n´y a rien dans le thomisme qui se nomme principe de causalité*", E. Gilson, "*Prolégomènes à la prima via*", en: *Arch. d´hist. doctr. Et litteraire du Moyen-Age*, 30, (1963), p. 53.

104. Nos referimos siempre a la traducción que Carlini nos ha dado del libro I, con el título: D. Hume, *Trattato sull´intelligenza umana*, Laterza, Bari.

105. D. Hume, *Ricerche sull´intelletto umano*, trad. M. Dal Para, Laterza, Bari, 1957.

Las ideas pueden estar asociadas entre sí y dar lugar a las ideas *complejas*. Ahora bien, las ideas no se asocian casualmente, sino según ciertos trazos ya indicados por la naturaleza, a saber, por *semejanza, contigüidad* en el tiempo y en el espacio, y *causalidad.* En cuanto a las primeras dos, semejanza y contigüidad, Hume admite que son dadas por la naturaleza, por los objetos; admite, en suma, que son relaciones reales; pero no la tercera. Para llegar a esta negación, Hume dedica una larga consideración a la causalidad.

Dos problemas sobre la causalidad

Sobre todo Unnanzi observa que la relación de causalidad tiene una importancia particular porque es la única capaz de hacernos conocer, como *existentes*, objetos no presentes a nuestra percepción. La percepción de un objeto hace surgir en nosotros la *idea* de otro objeto que tenga con el primero una relación de semejanza o contigüidad, pero no nos dice de hecho que el segundo objeto exista y esto porque el nexo de semejanza y contigüidad no son necesarios. Mientras que cuando el nexo entre dos objetos es necesario, ahí donde *existe* el primero (y la existencia del primero se me vuelve cierta, gracias a la *impresión*), también debe existir el segundo. El nexo de causalidad implica al de contigüidad en el espacio y el tiempo, "nada podría actuar sobre otro si entre ellos no se diese el mínimo intervalo de espacio y tiempo", pero *es más* que la simple contigüidad y sucesión. Este *más* de la causalidad respecto a la contigüidad y sucesión es dado precisamente por la *conexión necesaria* (*Tratado,* III, 2). Ahora bien, Hume se pregunta: ¿De dónde viene esta idea de conexión necesaria? Y se plantea dos problemas: "1. ¿Por qué razón necesariamente decimos: que todo aquello que tiene un inicio deba tener también una causa? 2. ¿Por qué afirmamos que ciertas causas particulares deban necesariamente tener ciertos efectos *particulares?* ¿Cuál es la naturaleza de esta *inferencia* por la cual pasamos de la una a la otra, y de la *creencia* que colocamos en ella?" (*Tratado,* III, 2, 3, p. 104*).*

El principio de causalidad no es una proposición analítica

La proposición "todo aquello que comienza debe tener una causa de su existencia", no es "ni intuitiva ni demostrativamente cierta. En efecto, no se puede afirmar la necesidad de una causa para toda nueva existencia, o nueva modificación de existencia, sin demostrar al mismo tiempo la imposibilidad de que una cosa comienza a existir sin un principio productor [...] Ahora bien, que la segunda proposición sea absolutamente incapaz de una prueba demostrativa nos lo asegura la consideración que, así como las *ideas distintas son separables*, y las ideas de causa y efecto son evidentemente distintas, es fácil para nosotros concebir un objeto no existente y existente en el momento siguiente sin unir la idea de que es distinto de una causa" (*Tratado*, III, 3, 1, p. 106). Y aquí dan buen juego a Hume las demostraciones *a priori* del principio de causalidad ya buscadas por Hobbes, Clarke, Locke, las cuales -observa justamente Hume- contienen todas pe-

ticiones de principio[106]. "Pero si no proviene del conocimiento ni de un razonamiento científico que nos formamos la opinión de la necesidad de una causa para toda nueva producción, tal opinión necesitará provenir de la observación y la experiencia" (*Tratado*, III, 4, 2, p. 109). Aquí Hume dice: el principio de causalidad no es analíticamente evidente ni inmediata (por el conocimiento), ni mediatamente (ni por un razonamiento científico); en otras palabras, no es ni una evidencia inmediata ni una conclusión deducida; por tanto, debe derivar de la experiencia.

Fusión de los dos problemas

Con esto, los dos problemas expuestos arriba se reducen a uno solo, al segundo. Si llegamos a saber que toda cosa que comienza debe tener una causa, podremos saber esto solo experimentando que ciertas causas particulares tienen ciertos efectos particulares y viceversa. Hume efectivamente continúa así en la página 109: Entonces, ahora se presentaría naturalmente el problema: ¿cómo es que tal principio puede venirnos de la experiencia? Pero es mejor enviar la cuestión más allá y por ahora reducirla a estos términos: ¿por qué decimos que ciertas causas particulares deben tener por necesidad ciertos efectos particulares, y por qué hacemos esta inferencia de aquellas a estas? Tal vez terminemos con encontrar una misma respuesta a las dos preguntas". Ahora bien, "[...] la inferencia de la causa al efecto no es extraída puramente por la observación de los objetos particulares, ni por una penetración de su esencia que pueda descubrirnos la dependencia de uno al otro. No hay objeto que implique la existencia de otro, si consideramos estos objetos en sí mismos [...] Con la sola *experiencia*, en consecuencia, podemos inferir la existencia de un objeto de la de otro" (Tratado, III, 6, 1).

La experiencia no puede dotarnos de proposiciones necesarias

Pero Hume nos ha dicho primero que la característica del nexo de causalidad es la *necesidad*; ahora, la experiencia nos puede mostrar dos objetos distintos, pero no los puede hacer conocer jamás unidos necesariamente. "Por la simple repetición de impresiones recibidas, incluso hasta el infinito, no surgirá jamás una nueva, original, como la de la conexión necesaria, y en este caso el número de impresiones no cuenta más que una" (p. 116). Por otra parte, esta *nueva idea* no puede ser producida por el razonamiento, porque Hume ha establecido que toda idea es copia de una impresión y difiere de esta solo por el grado de vivacidad. Entonces, necesitará encontrar aquella *impresión* que pueda generar la idea de conexión necesaria.

106. Véanse estas demostraciones en las pp. 106-108 del *Trattato*, ya citado.

Pero, ¿cuándo hemos tenido la impresión de la causalidad entre dos objetos? La misma diversidad de opiniones de los filósofos en torno la eficacia de las causas nos dice que ninguno de ellos ha percibido jamás la causalidad en acto. Ni siquiera nuestra actividad y la eficacia de la voluntad sobre los movimientos de nuestro cuerpo y de nuestro espíritu pueden darnos la impresión de la causalidad. "Lejos de percibir la conexión entre un acto de volición y el movimiento del cuerpo, se admite que ninguna relación es más inexplicable que la que se da entre la facultad del pensamiento y la existencia de la materia" (*Tratado*, III, 14, 3, p. 201).

El principio de causalidad tiene un fundamento solo subjetivo

¿Y entonces? "Pero, si bien los diversos casos semejantes que genera la idea de potencia no tienen ninguna influencia de uno sobre lo otro [o sea, de miles de casos en los que yo haya visto A seguido de B, el número mil no es capaz de transformar la conjunción entre A y B de conjunción *de hecho* a conjunción necesaria], y no pueden jamás producir una nueva cualidad *en el objeto*, la cual pueda ser el modelo de dicha idea; sin embargo, la observación de esta semejanza produce en el espíritu una nueva impresión (un *hábito* -dice en otro lado-) y esta es la que se vuelve el modelo real de aquella idea" (*Tratado*, III, 14, 5, p. 206). "En otros términos: la conexión necesaria entre causa y efecto es el fundamento de nuestra inferencia de uno al otro: pero, a su vez, el fundamento de nuestra inferencia está en el paso que es obrado por una unión *habitual* [...] En conclusión, *la necesidad es alguna cosa que existe en el espíritu y no en los objetos*".

2. Observaciones a la crítica de Hume

Separación de los dos problemas propuestos por Hume

De los dos problemas dados por Hume a propósito de la causalidad ("1. ¿Por qué razón decimos necesario que todo aquello que tiene un comienzo deba tener también una causa? 2. ¿Por qué afirmamos que ciertas causas particulares deban necesariamente tener ciertos efectos particulares?"), solo el primero interesa a la metafísica[107]. Podemos conceder, sin duda, todo aquello que Hume observa a propósito del segundo problema, que es el problema de la inducción científica, la cual nos hace alcanzar siempre una altísima probabilidad, pero no una evidencia tal que el negar la conclusión obtenida implique contradicción.

107. Sin embargo, siguiendo a Masnovo, observamos que hemos formulado el principio metafísico de causalidad así: "lo que *deviene* es causado" y no "lo que *comienza* es causado", porque la experiencia no nos ofrece nunca un inicio absoluto, un pasaje del no ser al ser, sino siempre un devenir o cambio, o sea, un paso del ser tal al ser este otro.

El segundo problema no es un problema filosófico

Efectivamente la determinación de las causas próximas de ciertos efectos particulares puede ser hecha solo mediante procedimientos inductivos: es tarea de las ciencias particulares, no de la filosofía. Corresponde a la física, no a la metafísica, determinar si la causa del movimiento curvilíneo de los planetas en torno al sol es la cualidad de materia de los cuerpos celestes, como sostenía Aristóteles, o la fuerza de gravitación; corresponde a la fisiología, no a la metafísica, determinar si la causa del sueño son "evaporationes quedam et *fumositates resolutae*", como sostenían los medievales, o una intoxicación de los centros nerviosos, o lo que corresponda.

La determinación de las causas particulares no es, en la mayor parte de los casos, algo que corresponda a la experiencia inmediata. Decimos tantas veces que *vemos* (o sea, intuimos, experimentamos inmediatamente) que el sol calienta la piedra, el calor dilata los cuerpos, hace hervir al agua, etcétera; pero en realidad estas afirmaciones no son inmediatamente evidentes, sino fruto de un razonamiento, aunque este razonamiento se nos haya vuelto tan familiar que no nos damos cuenta de hacerlo. Inmediatamente evidentes son solamente las sucesiones de hecho: el sol resplandece *y* la piedra se calienta, el fuego se avecina al madero *y* este se quema; Fulano cae en el agua *y* muere, pero ninguna experiencia sensible me hace apresar la acción del sol sobre la piedra, del fuego sobre el madero, del agua sobre el organismo de Fulano. Esto es tan verdadero que no puedo decir con absoluta certeza si Fulano ha muerto propiamente ahogado o bien murió porque cuando cayó en el agua le dio un paro que le habría dado incluso fuera del agua (como observa Hume). La acción causal de los cuerpos, uno sobre el otro, no es inmediatamente evidente; tan es verdad que ciertos filósofos (Ashariti, Malebranche, Leibniz) la han negado. Nosotros podemos observar: la han negado injustamente. Justo: pero se confutan *razonando*, observando que las cosas naturales no tendrían razón de ser si no pudiesen actuar, como hace Santo Tomás; no se confutan diciendo: "vosotros negáis un hecho inmediatamente evidente".

Es verdad, como observan algunos, contra los empiristas, que nosotros distinguimos la sucesión de la causalidad, distinguimos bien lo antecedente, aunque sea habitual, de la causa. A ninguno, por ejemplo, se le viene a la mente decir que el día sea causa de la noche, aunque nosotros vemos que el día precede siempre a la noche. Esta es una observación exacta, pero la distinción entre el puro antecedente y la causa no se da con base en una evidencia inmediata, sino siempre con base en razonamientos inductivos, *a posteriori,* no *a priori.* La determinación de las causas, repitámoslo de nuevo, es bien distinta de la afirmación del principio del primado del acto: la primera corresponde a las ciencias particulares y se obtiene con la inducción, en virtud de proposiciones *sintéticas a posteriori*, mientras que la segunda corresponde a la metafísica, y es una enunciación analítica, deducida de la aplicación del principio de contradicción a la realidad del devenir.

Conclusión

El punto esencial de nuestra crítica a la crítica de Hume consiste, entonces, en esto: *separar el problema metafísico de la causalidad del problema de la determinación, de las causas particulares de ciertos efectos particulares*; separar el principio generalísimo de "lo que deviene es causado", de las afirmaciones particulares del tipo: "tal fenómeno es efecto de tal otro". Dado y no concedido que todas las afirmaciones comúnmente aceptadas sobre las causas de ciertos fenómenos fueran erradas, el principio metafísico de causalidad no recibiría siquiera un pequeño rasguño.

Sin embargo, podemos preguntarnos por qué Hume conecta dos problemas diversos; es más, que sostenga que la solución depende de la solución del segundo, de modo tal que si no se puede tener nunca la evidencia en la solución del segundo problema, no se pueda obtener tampoco la solución al primero[108]; porque, en otras palabras, si nunca es absolutamente evidente que *tal* hecho es producido por *tal* causa, no se pueda afirmar que todo aquello que comienza es causado.

El motivo de la soldadura obrada por Hume está en el hecho de que, según él, la proposición en torno a la cual se pone el primer problema, que es la proposición "lo que comienza es causado" no es una proposición tal que negarla implique contradicción, no es una verdad necesaria o, para usar los términos de Hume, no es "ni intuitiva ni demostrativamente cierta" y, por tanto, no pertenece a aquel tipo de proposiciones que Hume llama *relations of ideas*. Entonces, se entiende que si la proposición "lo que comienza es causado" no es una verdad necesaria, en el sentido en que, lo hemos precisado en el primer volumen [de estos *Elementos*], la única vía para justificarla sea el buscar si ella no es una generalización de hechos atestados por la experiencia. Y puesto que la experiencia nos ofrece siempre solo hechos, o sea, relaciones entre "ciertas causas particulares y ciertos efectos particulares", se entiende que, luego de haber declarado irresoluble el primer problema considerado por sí, Hume busque si es soluble a través del segundo problema.

Ahora bien –y aquí estamos de acuerdo con Hume—, la experiencia no nos presenta jamás la causalidad como un hecho inmediatamente evidente, ni las generalizaciones de ciertos hechos que la experiencia nos ofrece pueden nunca elevarse a verdades necesarias. Nuestro disenso con Hume se refiere al carácter de la proposición "lo que comienza es causado". Hemos buscado efectivamente demostrar en el cuarto capítulo que ella es una verdad necesaria, de tal manera que negarla implica contradicción.

108. Tomamos aquí el término *evidencia* en el sentido riguroso de carácter por el cual una proposición no puede ser negada sin contradicción.

Entonces, veamos por qué Hume niega que la proposición "lo que comienza es causado" sea una verdad necesaria. Lo niega porque observa que la idea de *aquello que comienza* es distinta de la idea de *causado* y "así como las ideas distintas son separables" (*Tratado*, III, 3, 1, p. 106), se puede separar la segunda de la primera sin contradicción.

La respuesta a este argumento humeano está implícita en aquello que en el primer volumen hemos dicho cuando hemos hablado de las verdades necesarias como proposiciones analíticas[109], pero aquí queremos dar una respuesta *ad hominem*. Hume mismo admite, a diferencia de Kant, que las proposiciones matemáticas sean *relations of ideas*, esto es, que sean proposiciones que expresen una relación necesaria entre ideas: una relación tal que negarla implique contradicción. Sin embargo, se trata de una relación entre ideas distintas, puesto que las proposiciones matemáticas no son tautológicas. ¿Por qué no podría cumplirse lo mismo con la proposición "lo que comienza es causado"?

Justamente en el capítulo cuarto hemos buscado demostrar que la proposición "lo que deviene es causado" es tal que negarla implica contradicción, así que la tesis humeana según la cual solo las relaciones de semejanza, de proporción cuantitativa o numérica, de grado de una cualidad y contrariedad son tales que conducen al "descubrimiento de relaciones inalterables" entre las ideas (*Tratado*, III, 3, 1, p. 105), nos parece del todo injustificada.

3. La crítica de Kant

La soldadura obrada por Hume entre dos problemas y dos significados de hecho diversos del así llamado principio de causalidad permanece como un prejuicio, un *idolum*, para el pensamiento posterior, comenzando con Kant, el cual, en los *Prolegómenos*, adscribe a Hume el mérito de despertarlo del "sueño dogmático".

Excepto que, mientras para Hume son racionalmente injustificables, sea el principio metafísico, sea la afirmación de que existen relaciones necesarias entre los fenómenos naturales, para Kant es injustificable el primero, pero la segunda es un juicio sintético *a priori*, o sea, una proposición necesaria, incluso de una necesidad no reductible a la contradictoriedad del contradictorio[110].

Recordemos que Kant llama *juicios analíticos* a las proposiciones que no se pueden negar sin contradicción y sostiene que los juicios analíticos son puramente tautológi-

109. *Cf.* el I vol. de estos *Elementos*, pp. 172ss.

110. Uso esta eficaz expresión de Bontadini para indicar justamente la necesidad de aquellas proposiciones que no se pueden negar sin contradicción, o sea, la contradictoria es contradictoria.

cos[111], tanto que para él también las proposiciones matemáticas no son juicios analíticos, sino juicios sintéticos *a priori*. Con tal concepto de juicio analítico, se entiende que Kant aceptase sin más de Hume la tesis de que la proposición "todo lo que sucede tiene su causa" no es un juicio analítico[112].Según Kant, Hume "probó irrefutablemente que es del todo imposible a la razón pensar *a priori,* trayéndolo de conceptos, tal enlace (entre la causa y el efecto)"[113]. "Tómese la proposición: todo aquello que sucede tiene su causa. En el concepto de alguna cosa que sucede yo pienso como verdadero una exigencia a la cual precede un tiempo, etcétera, y de esto se pueden extraer juicios analíticos. Pero el concepto de causa está totalmente fuera de aquel concepto, e indica algo de diverso de lo que sucede, y sin embargo no es nada incluso en esta última representación. Por ello, ¿cómo es que vengo a referir, y además necesariamente, al efecto alguna cosa de hecho diversa, el concepto de causa, si bien no está contenido en aquel?"[114]. Habiendo nosotros demostrado en Lógica la fecundidad del juicio analítico, y en el capítulo precedente la analítica del principio "lo que deviene es causado", podremos no agregar otras observaciones a la teoría kantiana. Pero nos interesa también la parte positiva de su doctrina sobre la causalidad, porque en ella se ve cómo la soldadura obrada por Hume entre el problema metafísico y el problema físico incluso permanece en Kant.

Si, en efecto, para Kant es imposible justificar el principio "todo lo que sucede tiene su causa", como juicio analítico, es en cambio posible justificar el principio: "todos los cambios se dan según la ley del nexo de causa y efecto" (Segunda analogía de la experiencia[115]), como condición del mundo fenoménico. Y cuando Kant habla de causalidad en la Segunda analogía de la experiencia, con este término se entiende la afirmación de que en la naturaleza existen relaciones necesarias. Los fenómenos que constituyen la naturaleza están ligados entre sí por relaciones necesarias, y estas relaciones son expresadas por leyes naturales (o sea, leyes de la física galileano-newtoniana[116]). Por tanto, Kant no admite, como Hume, que las leyes naturales formuladas por la ciencia sean generalizaciones de hechos observados, sean obtenidas por inducción, por una inducción refinadísima, y sean, por tanto, conclusiones altamente probables, pero no rigurosamente necesarias. Para Kant, las leyes de la física tienen la misma necesidad que las proposiciones matemáticas: la necesidad de los juicios sintéticos *a priori.*

Podemos observar que, sobre este último problema, Hume estaba más desprejuiciado que Kant: el culto, osaría decir el fetichismo por la nueva ciencia de la naturaleza (la

111. *Cf. Elementos*, vol. I, p. 173.

112. Es esta la formulación kantiana del "principio de causalidad".

113. *Prolegomeni*, Prefazione, *Gesammelte Schriften*, vol. IV, p. 257 (el subrayado es mío).

114. *Critica della ragion pura*, trad. de Gentile-Lobardo Radice (revisada por V. Mathieu), Laterza, Bari, 1963, p. 49.

115. *Critica della ragion pura*, trad. cit., vol. I, pp. 206ss.

116. Que bajo los "principios del intelecto puro" están las leyes de la física galileano-newtoniana se ve muy claramente en los *Principios metafísicos de la física* escritos por Kant en 1786.

física galileano-newtoniana) ha inducido a Kant a atribuir a las conclusiones de esta el mismo carácter que tienen las proposiciones matemáticas. Y puesto que las leyes físicas no son tales sin que al negarlas se implique contradicción, Kant les ha atribuido el carácter de juicios sintéticos *a priori: a priori*, o sea, necesarios, pero de necesidad *sintética*, o sea tal que negarla no implique contradicción.

Pero observamos que la "ley del nexo de causa y efecto", de la cual habla Kant en la Segunda analogía de la experiencia, no tiene nada que ver con el principio "lo que deviene es causado", del cual hemos hablado en el cuarto capítulo; por tanto, la teoría kantiana de la "causalidad" no nos impedirá de hecho aplicar a lo real el principio "lo que deviene es causado".

Las dificultades que Kant dirige al principio "todo contingente es causado" derivan[117], me parece, de haber proyectado sobre este principio ciertos caracteres propios solamente de la "ley del nexo de causa y efecto", tal como se entiende en la segunda analogía (se trata siempre de la soldadura obrada por Hume). Comoquiera que sea, hablaremos de ella a propósito de las *vías* para demostrar la existencia de Dios.

4. El principio de causalidad y el indeterminismo de la física contemporánea[118]

La confusión humeana entre principio metafísico de causalidad y la posibilidad para determinar las causas particulares de los fenómenos particulares, está como fundamento también de ciertas objeciones que se dirigen al principio de causalidad en nombre de la física contemporánea.

Puede suceder que se lean frases semejantes a esta: "la física contemporánea ha hecho caer la fe en el principio de causalidad, por tanto, no puede servirse de él para demostrar la existencia de Dios". Por ejemplo, en un artículo de F. Orestano leemos[119]: "nadie puede dejarse ilusionar sobre esto: que muchos conceptos y principios ontológicos sobre los cuales se apoyan algunas demostraciones de la existencia de Dios, hoy han entrado todos en una fase crítica [...] El principio de causalidad en la física de los últimos constitutivos del átomo, es decir del mundo, ha sucumbido [...] ¿quién puede sentirse tranquilo por más tiempo creyendo en la prueba de la existencia de Dios con demostraciones fundadas sobre presupuestos ontológicos inseguros?"

117. *Critica della ragion pura*, trad. cit., vol. I, pp. 245 y 253.

118. *Cf.* P. Rossi, "*Sulla critica al determinismo dei fenomeni fisici*", en: *Riv. di filos. Neoscolastica*, XXII, (1930), *fasc*. V, y "La renuncia al determinismo *dei fenomeni elementari*", en la misma revista, XXIII, (1931), fasc. VI.

119. "*Idee e concetti. L´idea di Dio*", en: *Archivio di Filosofia*, 1953, p. 221.

El principio de indeterminación

Lo que habría hecho “caer” el principio de causalidad sería el llamado “principio de indeterminación” de Heisenberg, principio que consiste en esto (adopto las palabras de un físico ilustre, L. De Brogile, para no llenarnos de inexactitudes en un campo que no es de mi competencia): “independientemente de los errores accidentales debidos a la imperfección de nuestras medidas, una observación no puede -o una ley fundamental de la naturaleza- permitirnos determinar al mismo tiempo, con perfecta precisión, *la posición* y *el estado de movimiento* de un corpúsculo (electrón). Mientras se determine con mayor precisión una de las coordenadas del corpúsculo, será menos exactamente conocido el componente correspondiente de la velocidad, y viceversa. Igualmente se puede aumentar la precisión con la cual se mide el instante del paso de un corpúsculo en un punto del espacio, solo con detrimento de la precisión con la cual se conoce la energía de este corpúsculo, y viceversa”[120].

¿Cuál es la consecuencia? Esta: “No podremos decir más: un electrón tiene tal velocidad en tal punto del espacio. Deberemos más bien expresarnos así: el electrón que está en tal punto del espacio posee una velocidad comprendida entre el valor v y el valor $v + \Delta v$; o bien: el electrón que tiene la velocidad de tantos cm por segundo, se encuentra entre el punto de coordenada x y el de coordenada $x + \Delta x$”[121]. Y, no pudiendo determinar más cuáles son las condiciones iniciales de posición y movimiento de un corpúsculo, no podremos tampoco prever con certeza cuáles serán las condiciones del corpúsculo, luego de un cierto tiempo; solo podremos formular una *previsión probable*, es decir, establecer que después del tiempo t existe la probabilidad p de que el corpúsculo en cuestión se encuentre en tal punto del espacio y tenga tal velocidad. Afirmación esta que se encuentra a menudo expresada así: las leyes físicas que se refieren al mundo microscópico (que son, luego, las leyes físicas fundamentales) no son leyes causales, sino leyes de probabilidad. Asimismo, los físicos explican cómo, no obstante esto, las leyes que se refieren al mundo macroscópico son leyes causales.

120. “*Déterminisme et causalité dans la physique contemporaine*”, en: *Revue de Métaph. et de Morale*, (1929), p. 438.
121. R. Brunetti, *Onde e corpusculi*, Hoepli, Milán, 1936, p. 111.

Pero observemos:

1) No se trata del principio de causalidad sino de determinismo[122], lo que es confirmado por el hecho de que los científicos formulan el principio de causalidad así: "los fenómenos naturales son medidos por ecuaciones diferenciales cuyas soluciones están perfectamente determinadas cuando se conocen sus valores y algunas de sus derivadas en un cierto instante inicial. Por ejemplo, el movimiento de un punto material, en un dado campo de fuerza, es perfectamente conocido cuando se conocen su posición y su velocidad iniciales". Principio que Laplace expresaba así: "una inteligencia que en un determinado instante conociera todas las fuerzas por las que está animada la naturaleza (el universo) y la posición respectiva de los entes que la componen, si fuera lo suficientemente vasta para poder someter estos datos al análisis, abrazaría en la misma fórmula los movimientos de los más grandes cuerpo del universo y los del átomo más ligero; nada sería incierto para ella y el futuro, así como el pasado, estaría presente a sus ojos"[123].

2) El principio de indeterminación de Heisenberg y la concepción de leyes físicas como leyes de probabilidad, en vez de infirmar el principio de causalidad, ni siquiera infirman el principio del determinismo, cuando es entendido en sentido metafísico, porque ellas nos dicen solamente que nosotros *no podemos conocer* al mismo tiempo de

---

122. Entendemos por determinismo la afirmación de que *hay conexión necesaria entre los objetos de experiencia*, así que, dado un fenómeno, otro debe necesariamente seguir, y otro debe necesariamente haberlo precedido.
El principio de determinismo puede tener un significado *metafísico* y un significado *físico*. En su significado metafísico, afirma que solo *hay* conexión necesaria entre los entes que obran; en su significado físico afirma que *se puede descubrir* esta conexión necesaria, se puede determinar con *qué* fenómeno está necesariamente conectado otro fenómeno, o sea, *cuál* es la causa de un determinado efecto.
Ahora bien, mientras que el principio metafísico del determinismo es analítico e inmediatamente evidente, no es tal el principio físico. El principio metafísico del determinismo no dice efectivamente otra cosa que esto: toda cosa tiene un determinado modo de actuar, y toda determinada actividad supone un determinado objeto *(non ex quacumque virtute quaevis actio procedit)*. Y esta es una inmediata consecuencia del principio de identidad, puesto que si toda cosa está determinada, toda cosa tendrá también un determinado modo de actuar, no siendo la actividad sino una manifestación del ser.
El principio físico del determinismo, en cambio, dice: suponiendo que entre las cosas hay conexiones necesarias, es posible descubrir tales conexiones con base en las conexiones de hecho. Y efectivamente es razonable que para descubrir cuáles son las relaciones necesarias entre las cosas, yo observe cómo se unen las cosas de hecho; es razonable, para tomar un ejemplo kantiano, que para descubrir cuál es la causa en este cuarto, yo observe qué ha acompañado al aumento de la temperatura, y encontrando que se debe a que se encendió la estufa, concluya no solo que "la estufa se ha encendido *y* la temperatura del aire ha aumentado", sino "la temperatura del aire ha aumentado *porque* he encendido la estufa". Y no solo es razonable proceder así, sino que es un procedimiento que, debidamente refinado, ha dado óptimos resultados en la ciencia; es el procedimiento inductivo. Pero no es imposible que para nosotros los hombres haya en ciertos casos obstáculos que nos impidan alcanzar del efecto la causa y descender de la causa al efecto. Tales casos han sido traídos a la luz por la física contemporánea.
123. L. De Brogile, *art. cit.*, p. 433.

modo preciso la posición y la velocidad de un electrón, pero *no* que el electrón *no tenga* en todo momento una posición y una velocidad determinada. Se dice: pero la indeterminación de Heisenberg no es comparable a un error experimental de medida, debido al hecho de que el instrumento no es lo suficientemente preciso, que del momento en el cual el experimentador ha visto una manecilla pasar por un punto al momento en el cual oprime un cierto botón ha pasado un, aunque sea mínimo, intervalo de tiempo, y así sucesivamente. No, esta es una indeterminación de principio, porque la precisión en la medida de una grandeza lleva *necesariamente* consigo la imprecisión en la medida de otra grandeza. Está bien. Por ello, a lo sumo concluiré que aquella imprecisión no es un hecho que la ciencia de mañana podrá remediar, sino que es un hecho ligado a cualquier medida *humana*; pero, comoquiera, se trata de una indeterminación del conocimiento, no de una indeterminación de la realidad. Concluiré que la inteligencia de la que habla Laplace no podrá –ni siquiera teóricamente— ser una inteligencia humana; no puedo de hecho excluir que otro tipo de inteligencia pueda conocer con precisión aquellas dos grandezas que a mí se me escapan. Cuando se extraen, entonces, ilaciones filosóficas sobre el valor del "principio de causalidad", también entendido como principio del determinismo, de las relaciones de indeterminación de la física contemporánea, se confunden dos cosas distintas. Se cree que afirmar *toda causa tiene un efecto determinado* y todo efecto supone una causa determinada (*non ex quacumque virtute quaevis actio procedit*) equivalga a afirmar: *de todo hecho se puede encontrar la causa* y de todo hecho se puede establecer qué efectos producirá, refiriendo aquel "se puede", no a una simple posibilidad lógica, sino a la capacidad humana, a la capacidad de la ciencia humana, si no a la de hoy, al menos a la de mañana, cuando se habrán hecho suficientes progresos. Ahora bien, nos encontramos delante de hechos que –no solo por un motivo accidental que mañana podrá ser eliminado, sino por un motivo ligado necesariamente a los procedimientos científicos— no pueden ser exactamente determinados en sus antecedentes y en sus consecuentes, a propósito de los cuales se pueden formular solo leyes de probabilidad, y si concluye que el determinismo no tiene valor. Pero observamos que una cosa es saber que todo hecho tiene una causa determinada y produce determinados efectos, y otra es saber *cuál es la* causa de *aquel hecho* y *cuáles son* sus efectos. Un físico responderá: pero si yo no sé cuál es la causa y cuál el efecto, si no son grandezas mensurables para hacer entrar una ecuación, para mí es como si no existieran. Justísimo: al físico *qua* físico no interesan más que las grandezas mensurables; pero el físico no puede resolver problemas filosóficos. El físico dice: aquí no es posible dar una determinación rigurosa, aquí se da solo una ley de probabilidad; no habla de determinismo en general ni tan siquiera de principio de causalidad.

Indeterminación e idealismo

Indiquemos ahora una objeción que, si bien no tiene nada que ver con el principio de causalidad, a menudo se presenta cuando se habla de las relaciones de indeterminación. Se dice: la observación de la velocidad o de la posición de un electrón no es un puro proceso contemplativo, extraño al objeto observado; es un procedimiento que

influye sobre la realidad de dicho electrón; sin aquellos procedimientos, el electrón no sería ni se podría manifestar. No se debe creer que los electrones sean cosas, sustancias estables que permanecen cuando yo las observo, como cuando no. Antes de mi observación hay solo una probabilidad de que el electrón esté en aquel punto y tenga cierto movimiento, es mi observación la que hace pasar a aquel electrón de la probabilidad a la existencia. Respondo: en general, el hecho de que un objeto no se manifieste si no es sometido a un cierto procedimiento no me autoriza a decir que, sin aquel proceso de observación, el objeto no exista. Empero, en este caso específico es preciso recurrir a los científicos porque, así como el electrón es en el fondo el punto de convergencia de hipótesis y teorías científicas, así como no se sabe bien qué cosa sea (una carga elemental, un corpúsculo, un paquete de ondas), sino siguiendo una teoría científica, admitiremos sin más que el proceso de observación no solo pone de manifiesto, sino que incluso hace ser al electrón aquí en vez de allá, etcétera. Sin embargo, hay que reparar bien en que: *a*) esta admisión no tiene nada que ver con el idealismo, porque el procedimiento del cual me sirvo para la observación es un complejo de hechos físicos; *b*) que no implica el indeterminismo del mundo físico.

Admitimos, además, que un dado electrón estuviese solo en potencia en aquella cierta zona y que solamente el procedimiento físico, que yo uso para la observación, haga que el electrón sea en acto (una concepción esta, que se acomodaría perfectamente con la cosmología escolástica): ¿en qué estaría turbado el determinismo? Hay una cierta naturaleza que, bajo ciertas condiciones (que son aquellas usadas por la observación), da lugar a un electrón. O sea, hay una causa determinada que da lugar a un efecto determinado. Que la causa sea solo el cuerpo o la radiación observada o sea en cambio el complejo constituido por tal cuerpo o radiación y por los instrumentos del físico, es una cuestión científica, no filosófica.

CAPÍTULO SEXTO
EL ASCENSO A DIOS

Introducción

Luego de haber buscado eliminar algunos equívocos sobre el así llamado principio de causalidad, podremos servirnos de ese principio entendido en sentido metafísico -y para distinguir bien este significado hemos hablado del principio del primado del acto- para exponer la justificación racional de la afirmación de la existencia de Dios. Pero antes de tratar el camino o los caminos de tal justificación, queremos permitirnos alguna clarificación.

Las demostraciones o pruebas de la existencia de Dios no gozan de buena reputación hoy, ni siquiera entre aquellos que creen en Dios firmemente.

Los motivos de este estado de ánimo son múltiples: el más débil es el prejuicio que, luego de la crítica kantiana a las pruebas tradicionales, no es posible demostrar la existencia de Dios. Digo que es el motivo más débil porque, como se ha dicho en el primer volumen de estos, los *Elementos*, la postura filosófica es la postura crítica, que no presupone como verdadera ninguna tesis antes de haberla examinado; porque, como familiarmente suele decirse, en filosofía no existen cuestiones cerradas definitivamente. Por tanto, antes de afirmar que, luego de Kant, no es posible demostrar la existencia de Dios, será necesario examinar las críticas kantianas, y lo haremos brevemente después de la parte positiva de este capítulo.

Otro motivo es dado por una errada interpretación de aquello que se proponen tales demostraciones. Se cree que dichas evidencias pueden y deben ser el móvil psicológico de la persuasión de la existencia de Dios. El mismo término *praeambula fidei* con el cual se denominan ciertas verdades presupuestadas por la fe –y entre estas, en primer lugar, la existencia de Dios- inducen a algunos a sostener que, psicológicamente, o sea, en el devenir concreto de su vida, los hombres deban primero pasar por las demostraciones de la existencia de Dios y luego llegar a la fe en Dios. Ahora bien, la experiencia nos atestigua que los hombres llegan de hecho a la fe en Dios por vías distintas a las demostraciones de su existencia, y entonces se concluye que tales demostraciones son, en la mejor hipótesis, perfectamente inútiles.

Pero los argumentos para demostrar la existencia de Dios no pretenden ser móviles psicológicos, aunque sean presupuestos lógicos de la fe en Dios.

Quiero decir: si un hombre que cree en Dios, por haber sido educado en esta fe o por haber alcanzado tal posición a través de motivos extrateoréticos, se pregunta: "¿tengo razones o motivos racionales para creer en Dios?", deberá responder con argumentos. Tales argumentos podrán ser expresados en modo confuso e impreciso (aunque lo hagan válida y eficazmente, como sucede a veces cuando se escucha la voz de los hombres simples, no dotados de gran cultura) o en modo rigurosamente filosófico, pero deberán ser siempre argumentos racionales.

Se dirá: ¿por qué deberemos pedirnos razones para creer en Dios?

Respondo: porque la característica del hombre es la de ser un sujeto racional, y abdicar a la razón significa abdicar a la humanidad. Otra cosa es, en efecto, reconocer los límites de la razón humana, que es un acto eminentemente racional, según la eficaz expresión de Pascal: "el último paso de la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la superan"[124]; y otra es no querer siquiera invocar la vía y cumplir el primer paso. Si se me permite una comparación un tanto fuera de lugar, diré que el hombre que cree en Dios es como alguien que ha sido llevado a la cumbre de una montaña mediante un helicóptero. Ahora bien, sería irracional que él, programáticamente, no quisiera observar si hay vías alpinas para alcanzar dicha cumbre. Sería irracional porque es además un bípedo, y desinteresarse de los accesos alpinos sería desinteresarse de los accesos *humanos* a aquella cumbre.

Caracteres de los argumentos filosóficos para demostrar la existencia de Dios

Los argumentos filosóficos para demostrar la existencia de Dios, precisamente por ser filosóficos, no pueden presuponer sino aquello que es dado por la experiencia, y de aquí deben partir para ascender a Dios. De hecho, en la historia del pensamiento humano, los argumentos para demostrar la existencia de Dios parten de un dato de experiencia[125]; sea el mundo considerado en su orden y en su belleza, como en el Περὶ φιλοσοφίας de Aristóteles; sea nuestro conocimiento de las verdades necesarias, como en San Agustín; sea la finitud y gradación de las perfecciones en las cosas que conocemos, como en el *Monologion* de San Anselmo; sea el devenir en el mundo que nos circunda o en nuestro mismo espíritu, como en Santo Tomás. Todos se preguntan: ¿el mundo de la experiencia es el absoluto? ¿Puede estar por sí o exige, para no ser contradictorio, la existencia de Otro? ¿Qué caracteres, qué atributos debe tener este Otro para dar razón del mundo de la experiencia; o sea, para que el mundo de la experiencia no sea contradictorio?

124. *Pensées*, ed. Brunschvicg, 267.

125. Es aparte el argumento anselmiano del *Proslogion*, presentado y transformado de varias maneras, a

Solo luego de haber respondido estas preguntas se puede justificar filosóficamente la afirmación de la existencia de Dios. De manera que, como solía decir A. Masnovo, en filosofía Dios se encuentra la primera vez como predicado y no como sujeto. Lo que quiere decir: en filosofía (es decir, con el procedimiento de la razón, prescindiendo de la Revelación) se encuentra Dios cuando se puede concluir: aquello sin lo cual el mundo de la experiencia sería contradictorio tiene los caracteres que la tradición atribuye a Dios; o, más brevemente, aquello sin lo cual el mundo de la experiencia sería contradictorio, es Dios.

Y en efecto, San Anselmo, en el *Monologion*, que sigue un procedimiento rigurosamente filosófico, llamaba a Dios solo al término de la obra. De ciertos caracteres del mundo de la experiencia, sobre todo de la gradación de las perfecciones, se eleva a una *summa essentia*, y solo luego de haber demostrado que este sumo ser debe tener ciertos atributos -aquellos que todos sostienen como característicos de Dios- llama Dios al sumo ser al cual ha ascendido partiendo del mundo de la experiencia.

Veremos mejor, hablando del argumento del *Proslogion* de San Anselmo, por qué, en filosofía, no se puede partir de la *idea* de Dios para inferir su existencia. Buscamos indicar el camino que consideramos bueno para la ascensión a Dios.

El esquema de las vías tomistas para demostrar la existencia de Dios

Consideramos más oportuno, al exponer los argumentos para demostrar la existencia de Dios, seguir un texto clásico, el de la *Summa theologiae*, en vez de dar una exposición resumida metiendo al mismo tiempo ingredientes diversos. Una tradición filosófica se vive mucho mejor, no solo en modo más auténtico, sino también en modo más actual, analizando un texto clásico que haciendo una antología de varios autores[126]. Pero antes de la exposición analítica, trazaremos el esquema de las demostraciones tomistas[127], que es el siguiente:

a) todo lo que *es*, debe ser incontradictorio;

b) la realidad que cae bajo la experiencia sería contradictoria si fuese toda la realidad, o sea, si fuese lo absoluto;

---

saber, la llamada prueba ontológica. Hablaremos de ella más adelante.

126. Haciendo esto, naturalmente, no negamos el valor de otros textos; es más, creemos que el análisis de un texto es muy útil para educar en la comprensión de los otros, lo cual no se da en una exposición compuesta, en la cual forzosamente todas las características de los diversos autores son redondeadas y ofuscadas.

127. Para el esquema y la exposición analítica utilizamos mucho el estudio de A. Masnovo, *Introduzione alla*

c) por tanto, el mundo de la experiencia no es toda la realidad, sino que exige la existencia de *otra* realidad para ser inteligible (no contradictorio);

d) examinemos qué caracteres debe tener este Otro para volver inteligible al mundo de la experiencia, y veremos que estos caracteres corresponden a los atributos de lo que la conciencia religiosa de la humanidad llama Dios.

Examinemos las dos premisas: la mayor (a) es una proposición universal, un principio: el principio de no contradicción, del cual se ha hablado en el tercer capítulo. Ya hemos visto que negar este principio quiere decir afirmar la irracionalidad, la contrariedad de lo real; afirmación que implica la imposibilidad de la misma filosofía, cuando la filosofía es entendida como ciencia. Y efectivamente el irracionalismo coherente termina con renegar el conocimiento y con confiarse a estados de ánimo emocionales como, por ejemplo, una fe ciega, no superior, sino opuesta a la razón; o bien, se resigna a describir este mundo visto (la fatiga, el aburrimiento, la angustia de frente a la nada de Heidegger), sin alcanzar ninguna afirmación universalmente válida.

La segunda premisa de las pruebas tomistas (*b*) es la constatación de la contingencia; dicho mejor: la *demostración* de la contingencia, porque Santo Tomás ve bien que la contingencia no es un dato inmediato, un hecho de inmediata constatación, sino que va inferida, diagnosticada con base en aquello que cae bajo la experiencia[128].

Se llama contingente, en efecto, aquello que está en acto, que existe, pero por su naturaleza podría también no ser. Ahora bien, es claro que una realidad contingente no es lo absoluto, puesto que una realidad contingente no tiene en sí la razón de su ser y por tanto debe tenerla en otro, debe depender de otro, debe ser causado. Pero el problema es el de establecer *si* una realidad es contingente; si la realidad que cae bajo nuestra experiencia es contingente[129]. Las cinco vías tomistas son cinco no porque partan de cinco diversos principios universales -el principio es siempre aquel, como hemos visto-, sino porque constatan *cinco diversos síntomas reveladores de contingencia*: el devenir, el comenzar a ser, el ser corruptible, el tener grados de perfección, la preordenación a un fin en entes que no son capaces de preordenar porque están privados de inteligencia.

Somma teológica di S. Tomaso d´Aquino, La Scuola, Brescia, 1946, 2a. ed., así como de las Lecciones tenidas con el mismo Masnovo en la Universidad Católica del Sagrado Corazón.

128. Digo *diagnosticada* porque la contingencia es casi la debilidad radical de toda criatura, la que los traductores medievales de San Juan Damasceno llaman la *vertibilitas in nihilum*.

129. En la conclusión de su *Metaphysik*, 2a. ed., p. 559, Coreth observa justamente: “La demostración de la existencia de Dios consiste solo en mostrar y reconocer la no-necesidad del ente finito, su no-identidad con el ser absolutamente necesario”.

Y la segunda premisa es la más importante, porque contra esta se apuntan la mayor parte en las objeciones de aquellos que niegan la existencia de Dios. Generalmente el ateo no dice: “el mundo es contingente, y sin embargo puede estar por sí, no tiene necesidad de Dios”, sino que dice: “el mundo de la experiencia (el mundo, la materia, la energía, el espíritu humano) *no* es contingente, tiene en sí su razón de ser, es lo Absoluto, por tanto no tiene necesidad de admitir otro fuera de él”. Esta es la posición del materialismo, del idealismo inmanentista. También es la posición del ateísmo práctico. Quien niega prácticamente a Dios, o sea, quien dice que el fin del hombre es el hombre mismo, es quien afirma solo a este mundo y con él es suficiente, que el hombre no debe buscar por encima de sí, en un Ser trascendente o en un Reino de los cielos el objetivo de su vida; no reconoce el hecho de que el hombre sea imperfecto, carente, y que exija un Infinito. Sino que dice: el hombre es perfecto, tiene en sí todo aquello que es necesario para ser feliz; los dolores humanos se deben solo a hechos contingentes, al mal funcionamiento de una sociedad que se puede muy bien reparar. Si, una vez hecha la reparación, obtenido un cierto bienestar económico para todos, uno se sintiese todavía imperfecto, infeliz, y aspirase todavía a alguna cosa radicalmente distinta, sería necesario decir que se trata de un enfermo, que se trata de fenómenos patológicos. En esto consiste el ateísmo práctico. También él tiene por base la negación de la premisa *b*, la negación de la contingencia[130].

Los cinco signos de contingencia en las cinco vías tomistas

He aquí porque es Santo Tomás insiste en mostrar los signos de contingencia del mundo y enumera cinco:

1) *El devenir*: *omne quod movetur ab alio movetur*, lo que deviene no tiene en sí la razón suficiente de su devenir, sino que necesita de *otro*, por lo que es contingente.

2) *El ser causado* o *el comenzar a ser*. Lo que comienza a ser necesita una causa, por tanto, de *otro*; no tiene en sí todo lo que requiere para ser; por ello es contingente.

3) *El ser corruptible*. Lo que se corrompe, lo que termina, puede ser y no ser, por tanto, no tiene en sí la razón de su ser.

4) *El tener una perfección en un cierto grado*. Lo que se tiene en un cierto grado no se tiene por *sí*, sino que es recibido, y lo que es recibido se recibe de otro.

130. Este punto es llevado a la luz muy bien por J. Delanglade, *Le problème de Dieu*, Aubier, París, 1960 (trad. italiana, Borla, Turín, 1964), especialmente en el primer capítulo *“L´hypothèse de Diew et ses conditions*”.

5) *El ser finalizado* de los entes privados de inteligencia. Si cosas privadas de inteligencia obran por un fin preordenado, por tanto, inteligentemente, quiere decir que hay en otro la inteligencia que los dirige. También aquí hay un hecho (la preordenación) que no es explicado suficientemente por la naturaleza del agente y que me obliga a ir *fuera* del agente para encontrar su explicación.

La unidad y la diversidad de las cinco vías

Se nos ha preguntado: ¿es posible reducir las cinco vías a un único argumento[131]? Podemos desde ahora decir: si por único argumento se entiende un único tipo de argumentación, *sí*, como hemos buscado hacer ver indicando el esquema de las *vías* tomistas, las cuales infieren toda la existencia de un Ser absoluto y necesario de la del ente contingente -y por esto algunos han visto en el argumento *ex contingentia* el argumento fundamental-. Pero cada quien descubre la contingencia en un hecho diverso, en un signo distinto. Por tanto, como veremos mejor, en rigor no existe *un* argumento *ex contingentia*, porque *todos* llegan a afirmar la contingencia y ninguno parte de la contingencia como si fuese un dato.

La preocupación por encontrar un único argumento para demostrar la existencia de Dios ha preocupado a muchos autores, y también a grandes pensadores, desde San Anselmo que, insatisfecho por los múltiples argumentos del *Monologion*, se concentró en la búsqueda de un único argumento que bastara por sí solo para probar aquella verdad, y lo expuso luego en el *Proslogion*, hasta Kant, quien dedicó una de sus obras precríticas a *El único argumento posible para demostrar la existencia de Dios*. En efecto, parece que, si hay una demostración, esta solo debe ser una, y que la multiplicidad de los argumentos es un signo de su debilidad.

Pero, cuando se piensa así, y nos dejamos arrebatar por el ansia del único argumento, no nos damos cuenta tal vez bien del carácter de la demostración de la existencia de Dios. Se piensa, al menos implícitamente, que la demostración de la existencia de Dios es una demostración *propter quid* que pueda descubrir la razón por la cual Dios existe. Evidentemente, si una demostración así existiera, no podría ser más que una, porque nos haría ver el fundamento de la existencia de Dios, por decirlo así. Y efectivamente San Anselmo creyó haber encontrado en la existencia de Dios, representada en la idea de Él, la razón de su existencia. Pero nuestros argumentos no nos hacen ver *por qué Dios existe*; nos hacen ver solo *por qué debemos afirmar la existencia*, y lo hacen ver poniendo en evidencia, por decirlo así, los signos de su presencia en el mundo[132].

131. A propósito, véase el excelente estudio de A. Motte, "*A propos des cinq voies*", en: *R. des Scivences phil. et théologiques*, 1938, pp. 577-582.

132. Tomamos aquí el término *mundo* en el sentido amplio de *todo aquello que es dado en la experiencia*, y nos incluiría por ello también a nosotros mismos.

Dicho mejor: poniendo en evidencia aquellos aspectos por los cuales el mundo de la experiencia no puede ser lo absoluto, no puede ser la totalidad de lo real, y por tanto exige la existencia de Otro. Ahora bien, no es extraño que estos signos sean muchos, aunque todos convergen al indicar la contingencia (o sea, el no ser por sí) del mundo de la experiencia.

Nos podremos preguntar ahora si no hay otros signos de contingencia además de los enumerados en las cinco vías tomistas. Responderemos: muchísimos y ninguno. *Muchísimos* si se consideran las profundizaciones y las aplicaciones de las cuales son susceptibles las pruebas tomistas. Sería injusto, por ejemplo, negar a Pascal el mérito de haber puesto en evidencia con una particular eficacia la caducidad de todo aquello que es mundano, de habernos enseñado a profundizar en la segunda premisa de las vías tomistas. Y este mérito debemos reconocerlo también a Kierkegaard y a las filosofías existencialistas (de las cuales Pascal puede ser considerado un precursor), aunque desaprobando el irracionalismo. Tal vez *ninguno*, si se considera que los signos de contingencia observados por Santo Tomás son tan universales, tan amplios, que todos los otros pueden entrar como casos particulares en las vías tomistas. Diciendo esto no buscamos, sin embargo, excluir *a priori* la posibilidad de nuevos argumentos para demostrar la existencia de Dios.

Atributos de Dios

Digamos ahora brevemente algo sobre la última etapa (d) del esquema ya indicado. De Dios podemos decir en filosofía solo aquello que es necesario para explicar el mundo de la experiencia; por tanto, *es una sola vía la que nos lleva afirmar la existencia de Dios y la que nos lleva a determinar sus atributos*. Como se dijo, en filosofía Dios se encuentra la primera vez como predicado y no como sujeto. Al término de toda prueba de la existencia de Dios, Él se nos manifiesta bajo un cierto atributo: Primer motor inmóvil, Causa primera, Ente necesario, Ente perfectísimo, Inteligencia ordenadora. De uno de estos atributos se pueden deducir todos los otros, como hace Santo Tomás en la *Summa contra gentiles*, partiendo del atributo de *indevenible* (*inmóvil*) y demostrando así que los diversos atributos pertenecen a un solo Ente.

Entre los atributos de Dios tienen una particular importancia (para nosotros, se entiende, para nuestro conocimiento, y no para Dios, en quien todos los atributos se identifican) la *inteligencia* y la *voluntad*, porque nos dicen que Dios es persona.

CAPÍTULO SÉPTIMO
ANÁLISIS DE LAS VÍAS TOMISTAS PARA DEMOSTRAR LA EXISTENCIA DE DIOS

Ahora debemos recorrer de nuevo analíticamente el camino que hemos rápidamente sobrevolado. Nuestra exposición será constructiva. La crítica de los argumentos que consideramos inválidos y el examen de las objeciones kantianas a las pruebas tradicionales de la existencia de Dios se enviarán a otro capítulo, puesto que solo con base en una doctrina positiva se pueden fundar las refutaciones de teorías erradas.

1. Necesidad de demostrar la existencia de Dios

Antes que nada, debemos preguntarles si la existencia de Dios es demostrada o si es inmediatamente evidente, porque en este segundo caso sería perfectamente inútil detenerse a demostrarla.

La existencia de Dios *no* es inmediatamente evidente porque nosotros *no intuimos a Dios,* y el único modo para tener la inmediata evidencia de la existencia de Dios sería intuirlo.

Se podría objetar (en favor de la inmediata evidencia) que hay dos especies de evidencias inmediatas: la de los hechos –y para esta se da cita la experiencia, la intuición- y la de las verdades necesarias, la de los primeros principios –y para esta es suficiente con tener la noción de sujeto-. Respondo: No se tiene una noción de lo que es Dios antes de haber demostrado su existencia (o antes de conocerlo a través de la Revelación). En efecto, la noción de las otras cosas se tiene por abstracción de la experiencia; por tanto, para tener una noción de Dios antes de haberlo demostrado deberíamos tener una experiencia de Dios.

Santo Tomás dice que la existencia de Dios es *per se nota simpliciter* o *per se nota quoad se,* pero no *per se nota quoad nos*. Recordemos que es *per se notum quoad nos* lo que es inmediatamente evidente, y es *per se notum quoad se* aquello que sería inmediatamente evidente si se conociera perfectamente el sujeto de la proposición. Ahora bien, si yo conociera la esencia de Dios, sería para mí inmediatamente evidente que Dios existe, puesto que la esencia de Dios implica su existencia; pero puesto que no conozco la esencia de Dios no es para mí inmediatamente evidente su existencia. Y aquí no hay que confundir la inmediata evidencia con la facilidad de la demostración, con su accesibilidad a todos los hombres de buena voluntad.

"Si hay verdaderas pruebas de la existencia de Dios –dice Gratry[133]- estas pruebas deben estar a la vista de todos los hombres, puesto que la luz de Dios ilumina y debe iluminar a todo hombre que venga a este mundo". Y Gratry, no obstante, ciertas ingenuidades, como la intervención del cálculo infinitesimal en teología natural, sobresale al mostrar cómo la afirmación de Dios es fácil y espontánea para todo hombre. Pero ella supone siempre un razonamiento, y nosotros buscamos ahora sacar a la luz cuál es este razonamiento.

2. La Primera vía

Haremos esto analizando el texto de la *Suma de teología*, I, q. 2 a. 3.

"La Primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro […] Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y este por otro. Este proceder no se puede llevar indefinidamente […] Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En este, todos reconocen a Dios"[134].

El principio general

Hemos dicho en la introducción al sexto capítulo que como fundamento de todas las vías tomistas está la afirmación de la inteligibilidad (no contradictoriedad) de lo real; está ahí como un presupuesto tácito. Y lo está rectamente: puesto que se puede siempre tácitamente presuponer aquello que es inmediatamente evidente, como se puede siempre y se debe siempre tácitamente presuponer en todo discurso el principio de no contradicción. El principio formulado explícitamente por Santo Tomas, como premisa mayor de la Primera vía, que es el principio del primado del acto: *omne quod movetur ab alio movetur*, el cual no es sino la aplicación del principio de la inteligibilidad de lo real al ente en devenir. La premisa menor es un dato de hecho: *certum est aliqua moveri.* Se concluye que debe haber causas del movimiento o móviles diferentes de aquello que muta o deviene.

---

133. *De la connaissance de Dieu*, I, 10a. ed., p. 45.

134. *"Prima autem et manifestior via est quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur; movet autem aliquid, secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actu. De potentia autem non potest aliquid reduci in actu, nisi per aliquod ens in actu […] Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem […] Impossibile est ergo, quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum […] ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod in nullo moveatur; et hoc omnes intelligunt Deum*", *Summa theol.*, I, q. 2, a. 3.

A esta primera conclusión Santo Tomas aplica un segundo principio: *hic autem non est procedere in infinitum* y llega a una segunda conclusión: debe haber un primer motor, una primera causa de la mutación, que es de hecho inmutable.

El hecho del devenir

En el capítulo cuarto ya habíamos buscado demostrar el valor objetivo del principio del primado del acto; nos preocupamos ahora de clarificar el dato de hecho, y el segundo principio (que es imposible ir hasta el infinito) de la Primera vía. De hecho, el acto del que parte la Primera vía es la existencia de alguna cosa que muta: *aliqua moveri.* Aquí el *moveri* se entiende en sentido intransitivo, como *mutar* o *ser en movimiento* o *devenir,* no ya en el sentido pasivo de ser mutado o de ser movido. En efecto, si el *moveri* se entendiera en un sentido pasivo: 1) El principio *omne quod movetur ab alio movetur* sería una pura tautología, porque querría decir: lo que es movido, es movido por otro; pero ser movidos, quiere decir ya recibir el movimiento, no tenerlo por sí y por tanto tenerlo de otros; 2) En segundo lugar el *moveri* en sentido pasivo no es un hecho inmediatamente evidente. Es, en efecto, inmediatamente evidente el hecho de que alguna cosa deviene o está en movimiento, no el hecho de que reciba el movimiento, que lo padezca.

El significado del término «motus»

Cuando Santo Tomás dice: *certum est aliqua moveri,* ¿A qué *motus* alude? Ciertamente no solo al movimiento local; en efecto, el ejemplo de *motus* dado por Santo Tomas es el calentamiento, y el calentamiento no era para Santo Tomás un movimiento local, sino un cambio cualitativo, una alteración. Entonces, *Motus* significa, en el texto que analizamos, *mutación*; y no solo mutación corpórea sino mutación en general: *devenir*, sea corpóreo o espiritual.

Aquí se me objetará de inmediato: sin embargo, Santo Tomás dice: *sensu constat*; ahora bien, con los sentidos se constatan solo los cambios corpóreos. Respondo: *certum est et sensu constat* significa: es cierto y se puede constatar *también* sensiblemente (la experiencia sensible es siempre la primera y la más obvia); no significa: se puede constatar *solo* sensiblemente. Para convalidar esta interpretación, hago las observaciones siguientes:

I) La justificación del principio *omne quod movetur ab alio movetur* se da con base en los conceptos de acto y potencia, que son conceptos metafísicos y no físicos, lo que quiere decir que son conceptos aplicables a todo el ser y no solo al ente corpóreo[135].

135. En relación a esto, hay un gran progreso en la *Summa theologiae* respecto a la *Contra gentiles*, como ha observado A. Masnovo, pero entrar a este campo nos llevaría muy lejos de nuestro propósito.

II) Santo Tomás aplica el principio *omne quod movetur ab alio movetur* también a los "movimientos" espirituales, por ejemplo en los siguientes pasajes[136]:

1) La segunda objeción del artículo mismo que examinamos dice: no es necesario admitir la existencia de Dios, porque todas las cosas de este mundo se pueden explicar sin Él: los sucesos naturales se explican recurriendo a causas naturales, los sucesos humanos recurriendo a su razón y a la voluntad humana. Santo Tomás responde: las causas naturales no son las causas primeras (por el momento no veremos por qué) y tampoco la razón y la voluntad humanas pueden ser causas primeras, "porque son *mutables* y defectibles; ahora bien, es necesario que todas las cosas mutables y defectibles estén reconducidas a un primer principio *inmutable* y necesario". Por tanto, también a la mutabilidad del intelecto y de la voluntad se aplica el principio *omne quod movetur ab alio movetur*.

2) En la *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 4, el principio *omne quod movetur* es aplicado al intelecto humano, del cual se ha demostrado ya su espiritualidad. "Es necesario, dice Santo Tomás, colocar por encima del alma humana un intelecto superior del cual el alma reciba la capacidad para entender. Siempre, en efecto, lo que participa de alguna cosa, y aquello que es mutable (*mobile*) y lo que es imperfecto presupone alguna cosa que sea tal por su esencia, que sea inmutable (*immobile*) y sea perfecto. Ahora bien, el alma humana llega a la inteligencia de la verdad mediante un cierto discurso y un cierto *movimiento*, argumentando [...] Por tanto, es necesario que haya un intelecto más alto, del cual se ayude el alma para entender".

3) En la *Summa theologiae*, I-II, q. 9, a. 4, Santo Tomás enuncia el principio con estas palabras: *omne enim quod quandoque esta gens in actu et quandoque in potentia indiget moveri ab aliquo movente -y* lo aplica a la voluntad humana, para demostrar que también la voluntad humana debe ser movida a obrar por Dios-.

Me he detenido un poco sobre este punto, porque sucede a veces escuchar decir que la Primera vía tomista presupone la física aristotélica[137]; mientras que el concepto de *motus*, sobre el cual se basa la Primera vía, es un concepto metafísico, aplicable a cualquier tipo de realidad, y no tiene nada que ver con una determinada teoría física en la cual, por ejemplo, la fuerza sea concebida como principio de movimiento (local), en vez de como principio de aceleración. Por ello, tenemos pleno derecho de tomar el "movimiento" de la Primera vía en el sentido amplísimo de paso de la potencia al acto, y de traducir el término *motus* por *devenir*, como hace Masnovo. Entendido en el sentido amplio de *devenir*, el *motus* del cual habla la Primera vía es un hecho innegable.

---

136. *Cf.* R. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, 5a. ed., p. 228.

137. Así D. Dubarle, "Pensée scientifique et preuves traditionnelles de l´existence de Dieu", en el volumen misceláneo *De la connaissance de Dieu*, Desclée de Brouwer, 1958.

También, si yo negase la existencia del mundo corpóreo, incluso si dijera que el mundo corpóreo es creado por el pensamiento humano, quedaría siempre el devenir del pensamiento, del espíritu humano.

El principio de la improcedencia al infinito

El segundo principio adoptado por Santo Tomás en la Primera vía dice que *en este caso*, o sea, en la serie de las causas del devenir, no se puede proceder al infinito. Y esto porque en tanto se sale del *deviniente* y se afirma la existencia del *otro*, de la causa, como en cuanto no se encuentra en el *deviniente* la razón suficiente de su devenir, no se encuentra en el deviniente lo que quite la contradicción del devenir. Ahora bien, mientras hay devenir, no se ha eliminado todavía la contradicción de aquel primer devenir, y por tanto, si la investigación debiese prolongarse al infinito, querría decir que la contradicción no se elimina nunca: lo que significa que el devenir no tiene razón, o sea, es contradictorio. En otras palabras, en tanto se va adelante en la investigación de las causas y en cuanto no se ha logrado eliminar la contradicción del deviniente; si se va adelante hasta el infinito, si no se detiene nunca, quiere decir que nunca se elimina la contradicción.

Santo Tomás precisa: *en este caso* no se puede proceder al infinito. Lo que quiere decir, como explica A. Masnovo, no se puede ir al infinito en una serie de causas que sean *razón de ser* de sus efectos; mientras la razón humana, independientemente de la Revelación, no puede excluir que se vaya al infinito en una serie de causas que no sean la razón de ser de sus efectos, que sean solo *causae fiendi* y no *causae essendi*[138]. Una serie así que podría ir al infinito es la serie de las generaciones humanas o animales; es la Revelación, no la filosofía, la que me enseña que el mundo, y por tanto las generaciones, han tenido un inicio. Demos un ejemplo un tanto tosco para fijar la diferencia entre los dos tipos de series. Primer tipo: Fulano necesita diez pesos y los pide a Cayo; Cayo no los tiene, pero los pide a Sempronio; este no los tiene, pero los pide a otro, y así continúa. O se llegará finalmente a uno que posee los diez pesos, o bien, si se debe proceder al infinito, Fulano no tendrá nunca los diez pesos; estará siempre sin ellos. Segundo tipo: Fulano necesita diez pesos y los pide a Cayo, Cayo los tiene y se los presta, pero a su vez este necesita diez pesos y los pide a Sempronio; Sempronio los tiene y se los presta, pero luego él necesita diez pesos y los pide a un cuarto individuo, y así continúa. Aquí el proceso al infinito es posible.

La Primera vía nos ha llevado, entonces, a afirmar la existencia de un inmutable o indevenible, razón de ser de todo devenir.

138. *Cf.* Las “Clarificaciones sobre la noción de causa” del Capítulo cuatro.

3. La Segunda vía

"La Segunda es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente […] Por lo tanto, es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios"[139].

Hecho

También aquí el principio de causalidad (*nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius*) es aplicado a un hecho: hay un orden de causas eficientes. Excepto que aquí el hecho es menos inmediatamente evidente, puesto que no tenemos la experiencia, o sea, el conocimiento inmediato de la acción causal entre una cosa y la otra; no podemos decir que intuimos o experimentamos que una cosa es causa de otra. Sobre este punto las observaciones de Hume nos parecen plenamente concordes. Sin embargo, si no inmediatamente dada de hecho, la causalidad puede ser fácilmente inferida de otro hecho: el *comenzar a ser*, el iniciarse de ciertas cosas: una planta, un animal, yo mismo, pues no siempre hemos sido; antes no éramos y ahora sí. Ahora bien, lo que comienza a ser no puede comenzar por sí, puesto que debería comenzar de un sí que todavía no existe, o sea, de la nada, y la nada, justamente porque *no es*, no puede hacer nada ni generar nada; de otra manera sería y no sería al mismo tiempo; por tanto, lo que comienza debe obtener el ser de otro, y este otro es su causa eficiente. Pero uno podría objetar que no se tiene siquiera experiencia del comienzo absoluto; vemos siempre y solamente transformaciones, no inicios de nada. La planta nace de una semilla y de un humus; analógicamente dígase lo mismo de los otros entes que comienzan a ser. Transformaciones de materia, y nada más. Podemos responder que la planta que nace, aunque derive de una materia que se transforma, es verdaderamente un *nuevo* ente, puesto que es una nueva sustancia, pero la justificación de esta afirmación exigiría el desarrollo de toda una filosofía de la naturaleza y nosotros ahora queremos presuponer lo menos posible. Nos limitamos, por tanto, a solo dos consideraciones:

1) Yo, al menos, no siempre he sido. La experiencia inmediata no me dice que cuántos años tengo yo y cuándo nací; estas cosas las sé solo con base en testimonios, indirectamente; mas me dice que yo *me encuentro* en el mundo, que he venido a él, que no me he puesto yo. Sobre este punto, los análisis de M. Heidegger son ciertamente sugerentes[140].

---

139. "*Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens suiipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum […] Ergo necesse est ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant*".

140. Entiendo el término "sugerente" en su significado originario; sugerir indica un objeto al cual cualquiera

2) Dado y no concedido que no hubiera habido nunca un absoluto comienzo, que todos los aparentes nacimientos y muertes fueran meras transformaciones de una única substancia, permanecería siempre verdadero que estas transformaciones son en *devenir*, y por tanto la Segunda vía se resolvería en la Primera.

Improcedencia al infinito

También en la Segunda vía se aplica el principio de la improcedencia al infinito *in omnibus causis efficientibus ordinatis,* o sea, en las causas que son razón de ser del efecto (*causae essendi*) y no solo causas del surgir del efecto (*causae fiendi*). Ejemplo de una serie de causas ordenadas[141]: un viviente se mantiene en vida por ciertas condiciones biológicas (estructura y funciones de sus órganos), las cuales a su vez subsisten mientras se den determinados procesos químicos, los cuales a su vez están condicionados por procesos físico–mecánicos. En esta serie no se puede eliminar un eslabón sin que toda la serie caiga, y todo eslabón está condicionado por aquello que le precede, de manera que, si no se llegara a una primera causa, ninguna de las siguientes podría subsistir. Ejemplo de causas no ordenadas (*causae fiendi*) sigue siendo el de la serie de generaciones.

La Segunda vía demuestra la existencia de una Causa primera no causada.

4. Tercera vía

Sobre la Tercera vía veremos primero la formulación dada en la *Summa contra gentiles,* que es más simple y luego veremos la de la *Summa teológica*. "Vemos en el mundo ciertas cosas que pueden ser y no ser; por ejemplo, seres generables y corruptibles. Ahora bien, todo lo que puede ser tiene una causa; porque de suyo está dispuesto igualmente a una y otra cosa, es decir, ser o no ser, es necesario que, si existe, sea por la acción de una causa. Pero en las causas no se puede proceder al infinito […] Por tanto, ha de admitirse algo que exista indefectiblemente. Pero todo ente indefectible o tiene su causa de su necesidad fuera o es necesario por sí mismo. Y no se ha de proceder indefinidamente en la serie de seres indefectibles que tienen la causa de su indefectibilidad fuera de sí mismos. Hemos de admitir, pues, un ser primero indefectible que es indefectible por sí mismo, o sea, rigurosamente necesario. Y tal es Dios"[142].

---

de nosotros puede dirigir la mirada, direcciona el ojo a un fenómeno que todos pueden observar, al cual se dirige la atención. El término no tiene aquí, por ello, un significado romántico, *Cf.* M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 130ss.

141. El ejemplo es de Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*.

142. "*Videmos in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infititum […] Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne*

Hecho

El hecho del cual se parte es la existencia de cosas generables y corruptibles. *Possibilia esse et non esse* quiere decir, como explica Santo Tomás, generables y corruptibles, y no se traduce como *contingentes*. Contingente es aquello que, por su naturaleza, puede ser y no ser, incluso si de hecho es incorruptible o perenne; por ello contingente es también aquello que más abajo es llamado *necessario quod habet causam suae necessitatis aliunde* y que nosotros hemos traducido precisamente como indefectible. Como se ha dicho en la introducción, la contingencia no es un hecho, un dato inmediato, un punto de partida, sino la interpretación de un hecho, un punto de llegada; la contingencia se infiere del hecho de nacer y morir, de la generación y la corrupción. Si alguna cosa muere, pasa del ser al no ser, y por ende quiere decir que por su naturaleza puede no ser (si de hecho no es, puede no ser: *ab esse ad posse datur ilatio*).

También aquí uno podría objetar: nada nace y nada muere; hay solo una única materia o energía que variamente se transforma. Y nosotros responderemos análogamente a como lo hicimos en la Segunda vía:

1) Yo sé que mi existencia es precaria, siento y experimento mi precariedad. Si, cuando observo esta bella yerba y a estos animales puedo dejarme convencer que su nacer y morir no es más que el comportamiento diverso de un único todo, cuando me observo a mí mismo me doy cuenta que yo no soy de hecho el comportamiento de un todo impersonal, si no que soy una persona distinta de aquello que me circunda. Y justamente porque soy una persona, se diría, soy también inmortal. Es verdad, pero no soy inmortal porque yo mismo tenga la fuerza para perseverar en el ser; si tuviese esa fuerza, perseveraría en mi ser humano completo: alma y cuerpo. Ahora bien, sé que mi sustancia humana es corruptible: lo sé –y aquí también permítasenos llamar a Heidegger[143]– no solo y no tanto porque veo morir a los otros, sino porque mi devenir, el que todavía no sea toda aquello que puedo ser, es ya un continuo morir; porque ciertos sentimiento como el temor, la angustia, no podrían aflorar en mí si mi ser no estuviese continuamente amenazado y no se me pudiese quitar del todo.

2) Si las corrupciones no fueran más que transformaciones de una única sustancia estas transformaciones serían una forma de devenir y la Tercera vía se resolvería en la Primera.

---

autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel no, sed est per se ipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per se ipsum necessarium. Et hoc Deus est", I *Contra gentiles*, cap. 15.

143. Heidegger, *Sein und Zeit*, parágrafos 46ss., pp. 235ss.

La Tercera vía lleva a afirmar la existencia de un ente que por su naturaleza debe existir, o sea, de un ente necesario.

Las primeras tres vías de la *Suma Teológica* parten, como bien ha observado A. Masnovo, de la consideración del devenir: la primera considera el devenir en general, la segunda el comenzar a existir, que es un cierto devenir, y la tercera el cesar de existir, que es también un cierto devenir. En consecuencia, la segunda y la Tercera vía no son más que especificaciones de la primera.

La Tercera vía en la Suma Teológica *"Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse, semper esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus*". También aquí se coloca el problema: lo *necesarium,* o sea, lo indefectible, o tiene su indefectibilidad por otro o la tiene por sí; si la tiene por otro no podrá irse al infinito, sino que se necesitará llegar a un indefectible *per se*, esto es, a un ente necesario. El lector hodierno se preguntará por qué Santo Tomás tiene la necesidad de pasar a través de un hipotético *ens necesarium quod habet causam suae necessitatis aliunde*: La razón histórica de este paso es que las filosofías árabes, tanto el avicenismo como el averroísmo, admitían la existencia de inteligencias separadas que poseían la existencia necesaria (en estas filosofías el proceso del universo a partir de Dios es un proceso necesario), y, sin embargo, dependiente de otro, que en último análisis es el Primer ente. El hipotético *ens necesarium quod habet causam suae necessitatis aliunde* corresponde entonces a las inteligencias separadas de las filosofías árabes. Santo Tomás quiere decir: dado y no concedido que el mundo de la experiencia no dependa inmediatamente de Dios, sino que dependa de una inteligencia separada, igualmente es preciso afirmar la existencia de un ente que tiene en sí la razón de su existencia, de un ente absolutamente necesario.

Sobre el modo en el cual se ha presentado la Tercera vía en la *Summa Teológica* se han hecho objeciones. Santo Tomás dice: Aquello que es generable y corruptible, en un cierto momento no existe, *quandoque non est.* Ahora bien, ¿se ha dicho que no puede darse una cosa por su naturaleza corruptible continúe, sin embargo, existiendo indefinidamente por alguna circunstancia extrínseca a su naturaleza? Aquello que por su naturaleza es corruptible, en efecto, dejado a sí mismo, por su naturaleza, en un cierto momento debe cesar de existir; pero, objeta Geny (*Revue de Philos.*, 1924, p.583): *"On peut supposer que certaines substances, de soi corruptibles, restent en fait à l´abri de la corruption, faute d´agens qui les atteignent*". Respondo: Me parece que, para impedir la corrupción de un ente por su naturaleza corruptible, se necesite algo más que una condición negativa

(*faute d´agents qui les atteignent*). Se necesita una condición positiva, se necesita la acción conservadora de otro ente, pero si todo es corruptible, también este ente conservador necesitaría de otro para ser conservado indefinidamente, y así se caería en un proceso al infinito. En conclusión: no es imposible que un ente, por su naturaleza corruptible, *de hecho,* no se corrompa, con tal que sea conservado en el ser por otro ente incorruptible. Pero con esto se descarta ya la hipótesis de que todo sea corruptible, y se admite la existencia de un ente incorruptible que es propiamente lo que se quería demostrar.

Por tanto, sigue siendo verdad, si todo es corruptible, que cada una de las cosas corruptibles en un cierto momento, *quandoque*, debe dejar de existir. Y entonces *aliquando nihil fuit*, en un cierto momento no debe existir nada. Pero, también aquí, se objeta, ¿no sería posible en una generación infinita de cosas, cada una en las cuales debe perecer en un cierto momento? Y entonces habría siempre alguna cosa, si bien esta cosa en un cierto momento cederá su lugar a otra. Para resolver esta dificultad, creo que es necesario considerar el *possibile esse et non esse* bajo el aspecto de *generabile,* en vez de hacerlo bajo el aspecto de corruptible. Entonces, el *quandoque non est* se aplica a aquel no ser que precede al ser de lo generable y significa esto: lo que es generable, en un cierto momento (es decir, antes de ser generado) no existe todavía. Ahora bien, si todo es generable, todo en un cierto momento no existe todavía, que es lo mismo que decir que en un cierto momento no ha habido nada, *aliquando nihil fuit*, ¿quién habría sacado fuera de la nada al ser de alguna cosa? Ninguno, porque, por hipótesis, no había ninguno. Y entonces no debería existir nada, ni siquiera ahora. En cambio, ahora existe algo; en consecuencia, no todo es generable, sino que existe alguna cosa de ingenerable. La ventaja de observar este asunto desde el punto de vista de lo generable, en vez de hacerlo desde lo corruptible, me parece que es esto: si yo tengo una serie infinita (posible aquí porque se trata de una serie ordenada *per accidens*) de corruptibles, cada uno de estos, antes de morir, se busca un tiempo para generar otro ente, y así hasta el infinito. No veo por qué, entonces, deba cumplirse que *aliquando nihil fuit*[144]. Pero si yo tengo una serie de generables (y no existe más que lo generable en el universo) la serie debe comenzar de la nada, *aliquando nihil fuit*, porque lo generable es por definición aquello que comienza a ser y, por tanto, en un cierto momento no era. Pero de la nada, nada comienza[145].

5. Cuarta vía

"La Cuarta vía se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan

144. Sobre el tiempo pasado restante, *fuit*, estaría fuera de lugar si se tratase de corruptibles en su corruptibilidad; en este caso debería existir: *aliquando nihil* erit, con la consecuencia de quitar todo valor al argumento.
145. Que se deba aquí considerar más bien el aspecto de generable que de corruptible me parece probado también por esto: Descoqs, *Praelectiones theologiae naturalis* ha observado que, al formular de este modo par-

en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este más y este menos se dice de las cosas en cuanto que se aproximan más o menos a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son sumamente verdaderas, son seres máximos, como se dice en *II Metaphys*. Como quiera que en cualquier género algo sea lo máximo, se convierte en causa de lo que pertenece a tal género –así, el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro—, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios"[146].

El hecho del cual parte la Cuarta vía es la existencia de una gradación, de un más y un menos en las perfecciones. Se parte de una gradación *real*, del hecho de que las cosas *son* más o menos perfectas; no del hecho de que nosotros *concibamos* las cosas como más o menos perfectas, por tanto, el punto de llegada, la máxima perfección que es razón de ser de aquel más y de aquel menos, debe ser *real*, no puede ser simplemente la idea de lo perfectísimo.

Las perfecciones que se deben considerar son solamente las perfecciones *trascendentales*, convertibles con el ser[147].

El principio que se aplica es el siguiente: si una cosa posee una perfección en grado mayor o menor que otra, la razón suficiente de tal perfección no es la naturaleza misma de la cosa. En efecto, aquello que constituye la naturaleza de un ente no puede

---

ticular la Tercera vía, Santo Tomás debe haber tenido en mente del *De Coetlo et Mundo* (que Santo Tomás comentó) un lugar donde Aristóteles quiere demostrar que el mundo es *ab aeterno*; Aristóteles se preocupa ahí de demostrar la *ingenerabilidad* del mundo, por tanto también Santo Tomás debe haber tenido la intención de demostrar que existe algo *ingenerable* que, para Santo Tomás, naturalmente, no será el mundo, sino Dios. A esta interpretación nuestra de la *Tercera vía* (en particular a la consideración del *possibile esse et non esse* bajo el aspecto de lo *generable* en vez de bajo lo corruptible) ha esgrimido algunas objeciones el P. U. Degl´Innocenti, "La validità della *terza via*", en: *Doctor communis*, VII (1954), pp. 41-70 (*Cf*. p. 67).

La objeción fundamental, o sea, la de retomar el *Contra gentiles*, "descalificando" el texto de la *Summa theologiae*, no me parece insuperable. No es, sin embargo, aquí –un libro de *Elementos*— el lugar para discutir largamente. Prefiero en cambio indicar el artículo del P. Degl´Innocenti como un estudio valiosísimo sobre el argumento.

146. "*Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum", Summa theol*. I, q. 2, a. 3.

147. Por ello, el ejemplo del calor tiene puro valor de ejemplo, y no pretende demostrar nada a propósito del calor.

pertenecerle más o menos, sino que debe pertenecerle totalmente[148]. No se es más o menos hombre, más o menos Dante Alighieri; todo hombre es hombre en cuanto es posible ser hombres[149], Dante Alighieri es Dante en cuanto es posible ser Dante. En cambio, las cosas son algunas más, otras menos buenas, perfectas, elevadas en un orden del ser; algunas son más, otras menos verdaderas, esto es, inteligibles; por tanto, estas perfecciones no constituyen su naturaleza. Ahora bien, decir que una perfección no constituye la naturaleza de las cosas a las cuales pertenecen, equivale a decir que tales cosas más o menos perfectas *participan* de aquella perfección, o sea, la *tienen por otro*. No tienen dicha perfección por su naturaleza, y sin embargo la tienen, por tanto, la tienen por otro. Pero si este otro no es la perfección, es decir, no es aquella perfección por su propia naturaleza, también este participa de ella; y así tampoco aquí, por la razón que hemos visto en las primeras tres vías, no se puede ir al infinito, sino que se necesita llegar a alguna cosa que sea *por sí* dicha perfección. Y esta se debe tener, o mejor, debe ser aquella perfección en sumo grado, debe ser el *maxime bonum*. ¿Por qué *maxime*? Porque es bien para todo aquello que es posible que sea bien, como Dante es Dante por todo aquello que es posible ser Dante, y es por ello, por decirlo así, el *maxime Dante*. Y puesto que hemos partido de perfecciones trascendentales, lo que es en grado máximo dicha perfección, es también en grado máximo *ente*: *maxime ens*.

La segunda parte de la demostración, la cual asevera que el *maxime tale* es causa de todo lo más o menos tal, que el sumo bien es causa del mayor o menor bien que se encuentra en todo otro ente, está ya implícita en la primera: en efecto, nos hemos elevados al *maxime* propio para encontrar la razón suficiente del más y el menos, y la razón suficiente extrínseca (es decir, *otra* de aquello de lo cual es razón de ser) es justamente la causa.

La jerarquía de los valores

Detengámonos un poco sobre el hecho del cual parte la Cuarta vía: la jerarquía, el más y el menos en la perfección, en el valor; de este más o menos se infiere la finitud. Lo que *es* hasta un cierto punto y no más allá, no *es* absolutamente, sino derivadamente; no es por sí, sino por otro.

También la finitud, como la contingencia, no es un dato inmediato, sino que se arguye por la gradación, por el más y el menos; el dato inmediato es, por tanto, la gradación, la jerarquía de los valores.

148. *Cf.* Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 280.

149. Aludo aquí a los caracteres constitutivos del hombre, que pertenecen al hombre necesariamente, no a las cualidades que el hombre debe (debe moralmente, *soll*) tener, sino que puede también no tener.

Sin entrar a discutir, por ahora, sobre el mayor o menor valor de las cosas corpóreas externas a nosotros, cuya naturaleza no es siempre fácilmente notada, podemos decir que un hecho espiritual tiene mayor valor que un evento natural, que un acto moralmente bueno tiene mayor valor que un acto puramente económico. "El hombre no es más que una rama, la más débil rama de la naturaleza; pero es una rama que piensa [...] Un vapor, una gota de agua bastan para matarlo. Pero, aunque también el universo lo aplaste, el hombre sería todavía más noble que lo que lo mata, puesto que el hombre *sabe* que muere, mientras el universo no sabe nada de la ventaja que tiene sobre él. Por ello, toda nuestra dignidad consiste en el pensamiento: con base en él es preciso mensurarnos, no con base en el espacio o la duración"[150]. Aquel que no consiente en esta observación de Pascal, difícilmente aceptará una demostración de la existencia de Dios; pero por otro lado podemos advertir que quien niega la existencia de Dios es luego incoherente si afirma la jerarquía de los valores. Pero no parece fácil negar tal jerarquía. No ha faltado efectivamente en la historia de la filosofía quien ha comenzado negando la jerarquía de los valores para afirmar que toda cosa es todo aquello que debe ser, tiene toda la perfección posible, y que la distinción entre bien y mal, bien y menor bien depende solo de una valoración subjetiva, que nosotros hacemos con base en nuestros intereses, pero no me parece que logre mantener hasta el final tal negación. Así, por ejemplo, Spinoza, para el cual toda cosa expresa la sustancia divina, como las propiedades del triángulo expresan la naturaleza del triángulo, así que no se puede decir con rigor que una cosa sea mejor que otra, del mismo modo en el cual se puede decir que una esfera es mejor que un aro. Y, sin embargo, también afirmando que todas las acciones se cumplen necesariamente, Spinoza se rebela a la consecuencia de que tienen el mismo valor, e insiste en afirmar que los malos no se pueden colocar al lado de los buenos, pues estos últimos tienen más perfección y participan más de la divinidad[151]. Pero no se entiende qué cosa quieran decir las expresiones "mayor perfección" y "mayor participación de la divinidad" para un filósofo que dice que toda cosa procede de la única substancia, así como las propiedades del triángulo proceden de la naturaleza del triángulo. En efecto, sería como decir que tener los tres ángulos internos iguales a dos rectos es una propiedad más perfecta que tener tres lados o el cerrar una porción de plano. Si Spinoza fuese coherente, debería admitir no solo que el enfermo no puede lamentarse por no estar sano, como el círculo no puede lamentarse por no ser esfera[152], sino que debería admitir que el estar enfermo o el ser malo no es un menor bien respecto al ser sano o bueno, como el ser círculo no es un menor bien respecto al ser esfera.

Para Hegel y los historicistas en general, se puede igualmente observar que dan juicios de valor sobre hechos históricos que, según ellos, deberían en cambio tener igual valor.

---

150. Pascal, *Pensées*, Grandeur de l´homme.

151. *Epistola* XIX, Cf. también *Ep*. XXIII.

152. *Epistola* LXXVIII.

En ciertas filosofías la ceguera de frente a los valores es una consecuencia de los presupuestos errados dados al inicio del sistema, como en el de Spinoza es una consecuencia del presupuesto de la unicidad de la sustancia y de la determinación universal; pero luego, como se ha indicado arriba, la verdad negada por amor al sistema se adentra a través de incoherencias del pensador, que son como brechas abiertas a través de las cuales se adentra aquella verdad que había sido rechazada en la puerta principal. Pero a veces la ceguera de frente a los valores es una postura coherente, no presentado como filosofía; es una de las vías más comunes que pueden llevar al ateísmo y está radicada en una postura práctica, en un *desinterés* por los valores que no son valores económicos (en sentido amplio), por todo aquello que no sirve, desinterés que lleva a poner todo en un mismo nivel, y a afirmar la igualdad de todos los valores. Es uno de los casos en los cuales se cumple el […] *qui veritatem Dei in iniustitia detinent* (Ro 1:8) de San Pablo.

La Cuarta vía como prueba moral

La Cuarta vía se aplica a la consideración de cualquier valor, de cualquier *bonum*, pero puede aplicarse en particular a la consideración del valor moral y, entonces, se vuelve una de aquellas que se llaman comúnmente pruebas morales. La experiencia de la que se parte en este caso es la experiencia de mi ser inferior a aquello que *debo* ser, inferior al *ideal* que debo actuar.

Hay una jerarquía de valor entre lo que de hecho soy y lo que debo ser. Ahora bien, aquel bien que debo actuar no es un constitutivo de mi naturaleza, de otra manera lo poseería ya, mientras no lo poseo todavía y debo poseerlo; no puede, entonces, estar en mí la razón suficiente de aquella perfección que todavía no poseo. Por otra parte, aquel bien no es solo una idea de mi mente, puesto que es algo que se me impone, que *exige* ser actuado y una simple idea de mi mente no tiene alguna exigencia de realidad. Decir, como dicen ciertas filosofías de los valores, que la idea de aquel bien no es solo una de mi mente, sino que tiene una realidad objetiva, que consiste precisamente en su *valer*, pero no depende de alguna realidad que existe, es engañarse con palabras. ¿Qué quiere decir efectivamente que una perfección *vale* o debe ser? Quiere decir que tiene, por así decir, una pretensión a la existencia. Pero, ¿puede "pretender" alguna cosa aquello que todavía no es? El ente ideal es *ser* solo por analogía con el ente real; *es* solo en función de un ente real. La idea solo está en la mente que la piensa; el valor está solo en alguien que exige (como fuente del valor) y en alguien a quien la exigencia se refiere (como llamado a participar de dicho valor).

Entonces, el hecho de que un bien deba ser actuado por mí, que todavía no lo poseo, no puede significar otra cosa que esto: hay una realidad que posee ya aquella perfección que yo debo adquirir, a la cual yo debo de alguna manera participar.

Pero si tal realidad tuviese aquella perfección solo como participada, dependería de otra realidad; por tanto, es necesario que aquella perfección se encuentre en un Ente que se identifica con la perfección misma. Ahora bien, el Ente que se identifica con el bien moral, que no *tiene* el bien, sino que es el bien, el valor, es bien en cuanto es, es sumo Bien, sumo valor y fuente de todo valor moral. La objeción que se puede hacer a la prueba moral se refiere a la inmediatez del punto de partida. ¿Tenemos nosotros la inmediata experiencia del deber, o el concepto de deber es un concepto *deducido* del de finalidad que, a su vez, presupone la existencia de Dios?

En el tercer volumen de estos *Elementos* se encontrará afirmada la segunda tesis, una tesis que C. Desjardins calificaría de "extrinsecismo"[153]. Y, sin embargo, no nos parece que debamos eliminar la prueba moral por la razón misma por la cual no hemos tachado la *Cuarta vía*, y esto es para hacer presente que toda valoración moral presupone la existencia de un valor objetivo, de una jerarquía de valores y, por tanto, de un bien o valor infinito. La prueba moral tendría, entonces, según quien esto escribe, el siguiente significado: no se niega la existencia de Dios, sumo bien, sin negar significado al deber, a la exigencia moral, y por ello cualquiera que reconoce el carácter objetivo, no ilusorio, de tal exigencia, implícitamente reconoce la existencia de Dios.

Puesto que hemos hablado de una prueba moral de la existencia de Dios, indicaremos una objeción contra la existencia de Dios que se elabora propiamente partiendo de la consideración de la exigencia moral. Se dice que si el bien estuviese ya todo actuado (en Dios), y si de este sumo bien derivarse todo bien en este mundo; si el actuarse del bien, del valor, en este mundo, fuese causado por una Providencia ordenadora, ¿qué significado tendría el hombre como persona moral, con sus deberes y sus responsabilidades? ¿Qué cosa estaría por hacer, en un mundo ya guiado por la Providencia, la acción humana? Si el bien se efectúa también sin mí, ¿qué cosa tengo que hacer yo? La afirmación de la existencia de Dios, especialmente de un Dios providente, llevaría lógicamente al quietismo, a la inacción, al desinterés por todo Valor. Tal "ateísmo postulatorio", como se le ha llamado, es sostenido explícitamente por N. Hartmann y está, al menos implícitamente, presente en otros filósofos, como por ejemplo en G. Calogero[154].

"A esta objeción responderemos que el orden moral no es el del *hacer*, sino el del *ser*; el fin de la actividad moral no está en primer lugar en producir alguna cosa buena fuera de mí, sino en actuar plenamente mi ser[155]. El bien se haría también sin mí, pero yo renegaría de mi

153. C. Desjardins, *Dieu et l´obligation morale*, Desclée De Brouwer, Brujas, 1963, da una amplísima reseña de las posiciones neoescolásticas a propósito de la prueba moral de la existencia de Dios.

154. De N. Hartmann véase *Ethik*, cap. 21. Tal doctrina es citada también por C. Luporini, *Situazione e libertà nell´esistenza umana*, pp. 249ss. De Calogero véase la *Scuola dell´uomo*, pp. 130ss.

155. Cómo, también en esta actuación plena de mi ser, influya la causalidad divina, se buscará ver en la *Psicología*.

naturaleza humana y erraría como hombre si no quisiera, si no me adhiriera a aquel orden que se actualizaría incluso sin mí. El hombre no es el creador del mundo exterior, sino solo del mundo moral que está en él; lo que depende de mi libertad no es el curso del mundo, sino mi ser moral; y esto no puede depender más que de mí; esto la Providencia lo ha dejado en mis manos. Naturalmente la adhesión al orden moral me llevaría a buscar realizar el bien también fuera de mí con todas mis energías, pero sería peligroso ver el significado de mi actividad moral en aquello que ella puede realizar exteriormente; se tornaría para otro en la justificación de cualquier medio para obtener un buen fin, llevaría a la exaltación del éxito, de la eficacia moral. El reconocimiento de la Providencia no deprime nuestra iniciativa moral, más bien la conforta; porque, si no queremos cerrar los ojos de frente a la realidad, debemos confesar que los esfuerzos de todos los buenos no llevan a modificar el curso del mundo; en la lucha entre la virtud y el curso del mundo generalmente este último es el vencedor -como lo atestigua la experiencia-. Las más altas figuras morales son las de aquellos hombres históricamente derrotados: basta pensar en Sócrates, en Jesús, considerado en su aspecto puramente humano. La única garantía de que nuestro actuar moral no solo cree nuestra realidad moral, que es su fin primario, sino que tenga también propiamente por la existencia de un orden providencial que, incluso mediante los dolores y las derrotas de los valores de este mundo, lleven a un reino del bien, a una plena actuación de los valores morales. Y debemos sentirla como obra nuestra esta instauración de un reino del bien, incluso si igual es cierto que se cumplirá sin nosotros, cuando la hayamos querido con todas nuestras fuerzas y hayamos hecho de ella el objetivo de nuestra vida"[156].

La Cuarta vía se podría resumir en estas pocas palabras: existe el bien en este mundo; no se entendería por qué no existiría todo el bien si este mundo fuese absoluto; no se entendería por qué existiría el bien, si no existiera, en alguna parte, un bien absoluto.

6. La Quinta vía

"La Quinta vía se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios"[157].

156. Cito del volumen: *La concezione hegeliana della Storia*, pp. 139-140.

157. "*Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum", Summa theol.*, I, q. 2, a. 3.

El finalismo

1) El hecho del cual se parte no el finalismo universal, sino al finalismo de ciertos entes: *aliqua quae cognitione carent*, de ciertos entes privados de conocimiento, esto es, de la naturaleza corpórea que alcanza hasta los umbrales del mundo animal. Santo Tomás no parte del finalismo de todos los entes, no ya porque no sea una realidad, sino porque no es inmediatamente evidente. El finalismo universal es una verdad demostrada, a la cual se llega luego de haber demostrado la existencia de Dios. O se entiende por finalismo la afirmación de que todo operante tiende a alguna cosa -y entonces este pretendido finalismo no es otro que el principio de identidad, determinación aplicada al ente y a su actividad- o se entiende la afirmación de que la naturaleza de todo ente está *preordenada* a lo que ella consigue con su actividad. En este segundo sentido el finalismo no es inmediatamente evidente, sino resulta de la afirmación de la existencia de Dios, de la afirmación de que la razón de ser de toda cosa, el fundamento de toda realidad, es una causa inteligente. Y por esto hemos enviado el discurso sobre los trascendentales *verdadero* y *bueno* después del discurso sobre la existencia y los atributos de Dios. Se dirá: pero la armonía universal es un hecho que golpea a todos, al hombre simple y al hombre docto (piénsese en Kant), y todas las desarmonías parciales constatadas en el universo no llegan a destruir esta impresión de universal armonía. No lo niego. Pero también el mal físico en todas sus formas golpea, y de frente a ciertas descripciones -hechas por los negadores del finalismo- de los males, de las destrucciones, de las desarmonías que se encuentran en el universo; parece difícil poder afirmar que el finalismo universal es una inmediata evidencia. El finalismo universal se puede afirmar solo cuando se ha demostrado la existencia de un Dios providente, de manera que se autorice a concluir que también los defectos y las sombras que nosotros constatamos se insertan en una más alta armonía, que se nos esconde a nosotros, porque está ordenada por una mente infinitamente superior a la nuestra. Ahora bien, si reconocemos que el orden del universo está vedado a nuestra mirada, admitimos que el finalismo universal no es una verdad inmediatamente evidente.

2) La finalidad de la cual se parte es la finalidad *intrínseca* considerada en todo ente, es la ordenación de todas las actividades de un ente al bien del ente mismo que obra. Por ejemplo, las actividades que se desarrollan en el ámbito de un viviente para la conservación, para la defensa del viviente mismo. *No* es la finalidad extrínseca, que consiste en la ordenación de un ente al bien de otro ente, por ejemplo, del mundo vegetal al bien del mundo animal y de toda la naturaleza corpórea al bien del hombre; y esto porque la finalidad extrínseca de las cosas es muy difícil que la conozca el hombre, y cuando busca determinarla es muy fácil equivocarse.

3) El finalismo como preordenación, incluso limitado a ciertos entes, no es, según Santo Tomás, un dato inmediato. Es deducido de un cierto modo de comportarse de las cosas en las cuales descubrimos la finalidad. Que los cuerpos naturales estén ordenados a un fin *apparet* EX HOC, *quod semper aut frequentius eodem modo operantur ut consequantur id quod est optimum*. Ahora bien, cuando un hecho aparece *ex alio*, quiere decir que no aparece por sí, esto es, que no es inmediatamente evidente, sino que es inferido.

Es inferido por la *constancia* (*semper aut frequentis*) y, podemos agregar con Garrigou-Lagrange[158], por la *perfección* del modo de obrar que *de hecho*[159] lleva al bien el obrante mismo. Constancia: el modo de obrar, por ejemplo, de todos los órganos que colaboran a la respiración no es un hecho que se logre una vez cada tanto, por milagro, sino es un hecho que se logra continuamente. Perfección: esto es unidad, orden, acuerdo en un conjunto de muchos elementos. La respiración exige la coordinación, el acuerdo de un inmenso número de elementos.

4) Santo Tomás habla de *corpora naturalia* en general. Tal vez es más oportuno limitar la observación de la finalidad al mundo viviente, puesto que en ella es más manifiesta. Y puesto que debemos estar al margen de la vida cognoscitiva (porque un ente dotado de conocimiento podría preordenar los medios al fin) consideremos la finalidad de los fenómenos de la vida vegetativa. Pensamos en los fenómenos de regulación con los cuales un viviente se modifica a sí mismo para adaptarse al ambiente, a la capacidad que los organismos tienen casi de fabricarse las propias armas de defensa produciendo antitoxinas, o sea, sustancias inmunizantes, cuando en el organismo mismo se les han introducido toxinas. Pensamos además en los fenómenos de regeneración de una parte del organismo, cuando esta ha sido amputada, a la constancia en la perfección con la cual un inmenso número de elementos y de procesos convergen a la producción de un nuevo viviente en el desarrollo embrionario, etcétera.

Malentendidos por resolver

Para entender en su significado este argumento sobre la finalidad, es necesario eliminar dos malentendidos.

---

158. *Dieu*, pp. 322ss. De Garrigou-Lagrange nos alejamos en cambio al sostener que *no* es inmediatamente evidente (o sea, evidente solo mediatamente) la finalidad como preordenación.

159. El *ut* (en la frase *ut consequantur id quod est optimum*) se entiende en sentido consecutivo, no final; de otra manera habría petición de principio en el argumento, el cual vendría a decir: obran por un fin, porque obran *a fin de* conseguir lo mejor. El argumento dice, en cambio: obran por un fin porque obran *de modo* que consiguen lo mejor.

1) Cuando decimos que la constancia y la perfección con la cual obran los vivientes no se explicaría sin una preordenación de todos los diversos elementos y procesos que entran en juego en el viviente, en orden al bien del viviente mismo, no queremos de hecho excluir que en estos diversos elementos y procesos se deba dar una explicación científica. Pensamos, por ejemplo, en la asimilación. El viviente no encuentra generalmente ya hechas las materias asimilables, sino que se las debe fabricar él: el cuerpo externo asumido por el viviente se descompone y, con los materiales resultantes de la descomposición, se forman luego nuevas sustancias asimilables. ¿Cómo se forma una sustancia asimilable en vez de un isómero no asimilable? La explicación científica me dice que se forma un producto asimilable porque ahí está presente un catalizador, lo cual no excluye de hecho la explicación filosófica en sentido finalista, puesto que el filósofo se pregunta por qué está presente propiamente el catalizador favorable para la vida. La respuesta científica que puede darse a esta pregunta, en vez de excluir la afirmación finalista, la refuerza, puesto que pone a la luz una complejidad siempre mayor de los fenómenos vitales; los mostrarán como el resultado de un mayor número de elementos que, obrando conformemente a su naturaleza (obrando según la causalidad eficiente, como se dice a veces) convergen todos en producir un efecto favorable a la vida. ¿Por qué esta convergencia? Cuanto los fenómenos vitales se muestran más complejos, tanto más se vuelve inverosímil que se deban a un encuentro casual de los factores que los determinan. Recordemos un viejo ejemplo: si tuviésemos un enorme saco lleno de letras del alfabeto ¿sería posible que, vaciando el saco, en un momento determinado las letras, por casualidad, se dispusieran propiamente del modo preciso para formar la *Ilíada*? Así, ¿es posible que un encuentro fortuito de elementos, obrando cada uno según la ley de la propia naturaleza, dé lugar a un organismo así de complejo como es aquel de un viviente?

2) No debemos creer que la afirmación de una preordenación de parte de la inteligencia trascendente excluya un principio inmanente de finalidad, esto es, que excluya que la naturaleza de un viviente esté hecha propiamente así que deba organizar los propios elementos en vistas al propio bien. Es más, en filosofía de la naturaleza afirmamos que en todo viviente hay un principio inmanente de finalidad. No creemos que el viviente es como una máquina cuyas piezas están puestas juntas solo por la voluntad de un operador. Hay en el viviente un centro de actividades que hace sus piezas de sí, si puede hablarse así. Pero, así como este principio inmanente no es inteligente, es una fuerza ciega (no solo, en efecto, es inverosímil que haya alguna inteligencia en las plantas, por ejemplo, o en los animales inferiores, sino también el hombre, que es inteligente, no se ha fabricado por sí su organismo y no regula sus funciones con su inteligencia), por lo que es necesario concluir que tal fuerza ciega debe ser dada al viviente con su propia naturaleza por una Inteligencia trascendente. En otras palabras, un ente que no sabe preordenar los medios al fin, puesto que no es inteligente, sin embargo, obra como si preordenarse medios al fin; por tanto, es necesario admitir que se ha producido por un ser inteligente de modo tal que consiga necesariamente aquel fin. Para regresar al ejemplo de Santo Tomás, así como la flecha no puede ver el blanco al cual se dirige, y sin embargo se dirige a él, es necesario admitir que ha sido lanzada por un ser inteligente, por un arquero.

Objeción

Kant ha objetado que la prueba de la existencia de Dios con base en la finalidad de la naturaleza podría más bien demostrar la existencia de un arquitecto del universo en vez de la de un creador del universo; en otras palabras: demuestra la existencia de una inteligencia ordenadora, no de una inteligencia creadora. Respondemos que la *Quinta vía* por sí demuestra solo la existencia de un Ordenador, no de un Creador; que el Ordenador sea el mismo Creador, se demostrará más adelante. Por tanto, respondemos con las palabras de A. Masnovo: "En cuanto a la conclusión [de la Quinta vía] es fácil advertir que, formalmente se admite más bien un Dios del cual depende *una sola parte del universo* [la que está constituida por las cosas naturales en las cuales hemos encontrado el finalismo]; esta misma parte, por lo demás, depende no ya *en cuanto al ser, sino solo en cuanto al finalismo* del obrar. Se revela después, en virtud de las premisas tomistas, que el Dios de la conclusión es ciertamente *trascendente con respecto a las cosas naturales* [en las cuales hemos establecido el finalismo], *pero no todavía respecto a la totalidad del universo*. Si bien también aquí se debe decir que no se vuelve difícil lanzarse de la meta alcanzada a la trascendencia en general. Además, siempre atendiendo la formalidad del procedimiento, el Dios de la Quinta vía no excluye por sí que *otros dioses* sean llamados para explicar otros mundos posibles que no caen bajo nuestra observación; o, incluso, para la parte de este mundo que no resulta de cuerpos naturales"[160].

160. *Introduzione alla Somma Teologia*, p. 66.

CAPÍTULO OCTAVO
OBSERVACIONES SOBRE LAS VÍAS TOMISTAS

El punto de llegada de las vías tomistas

Ya hemos dicho el porqué, al hablar de los argumentos para demostrar la existencia de Dios, hemos preferido comentar las *cinco vías* de Santo Tomás en vez de tomar argumentos de aquí y allá o buscar o excogitar nuevos: porque sostenemos que, en filosofía, meditar un texto clásico es más fructuoso que combinar fragmentos diversos y que, en filosofía, lo nuevo nace de una profundización de aquello que la humanidad ya ha pensado en vez de excogitar cosas inauditas.

Naturalmente nuestro comentario no habría sido posible sin la consideración de otras interpretaciones y objeciones que se han dirigido en el curso de la historia, e incluso hoy, a las *cinco vías*. Empero, también con lo poco que sabemos, nos ha parecido que algunas objeciones, especialmente aquellas según las cuales la *Primera vía* estaría ligada a una teoría física del todo superada sobre el movimiento local, sobre la fuerza como causa de movimiento en vez de la aceleración, etcétera, no interpretan rectamente esta *vía* tomista y, por tanto, sus críticas son infundadas.

Sin embargo, se ha preferido buscar superar las objeciones exponiendo los argumentos de modo tal que ponerlos al abrigo, por decir así, de tales objeciones en vez de polemizar todo el tiempo, y por el carácter de este libro y, confesémoslo, también por el temperamento de quien escribe, que es alejado de la polémica. Una excepción se llevará a cabo para las críticas kantianas a las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, dada su singular importancia histórica.

Empero, antes de señalar estas críticas, queremos preguntarnos, en el marco de los estudios recientes[161], a qué llegan inmediatamente las *cinco vías*, cuál es su conclusión. ¿Es tal vez la existencia de Dios entendido como creador y providente? Evidentemente no.

La Primera vía llega a algo *inmutable* o *indevenible*, la Segunda a una *causa incausada*, la Tercera a un *ente necesario*, la Cuarta a un *maxime bonum* que es también *maxime ens*, la Quinta a un *ordenador inteligente* del mundo natural.

Entonces, ¿por qué Santo Tomás termina cada una de las *cinco vías* con la frase: *et hoc omnes intelligunt Deum,* o algo semejante?

---

161. Especialmente por los de F. Van Steenberghen, recordados y retomados también en el reciente volumen *Dieu caché*, Lovaina, 1962.

Ya he dicho que prefiero, en materia, el rigor de lenguaje de San Anselmo en el *Monologion*, el cual lo llama Dios solo en el cap. 80 al término de la investigación[162], y antes habla siempre de *summa essentia* o *summa natura*. Empero, pienso que la frase tomista arriba citada no tiene el sentido de una *inmediata* identificación de lo *inmutable*, incausado, etcétera, con Dios, sino que quiere decir: y será demostrado que este inmutable, incausado, etcétera, es aquello que la consciencia de la humanidad llama Dios. Si, en efecto, Santo Tomás creyera haber ya demostrado, con las cinco vías, la existencia de un Creador providente, no habría dedicado todas las numerosas cuestiones que le siguen a determinar los atributos de Dios. Aquí, en verdad, no debe olvidarse que Santo Tomás, sea en la *Summa theologiae*, sea en la *Summa contra gentiles*, procede como teólogo y se pregunta, en la búsqueda para justificar racionalmente el dato de la Revelación, hasta dónde es justificable, y para justificar nuestra adhesión a aquello que supera nuestra inteligencia, si de Dios, así como se habla de Él en la Revelación, se puede demostrar su existencia y qué cosa se puede demostrar de su esencia. Y comienza respondiendo: se puede demostrar la existencia de un inmutable, un incausado, etcétera, *que es luego aquello que todos llaman Dios*. Que lo inmutable, incausado, etcétera, sea aquello que todos llaman Dios, será probado al término del discurso sobre Dios, no aquí; de otra manera, repito, no tendrían algún sentido todas las cuestiones siguientes.

Motivos de la refutación de las pruebas tradicionales:

a) Negación de la inteligibilidad de lo real

Como hemos dicho arriba, las cinco vías tomistas parten de un principio: todo ente es incontradictorio; efectúan una constatación: la realidad que la experiencia nos ofrece, si fuese toda la realidad, sería contradictoria; y concluye: por tanto, la realidad que la experiencia nos ofrece no es toda la realidad. Hay algo más. Y esto más, para eliminar la contradicción de la realidad que consta, debe ser diverso de aquello que consta. Con más precisión: no debe tener aquellos caracteres de la realidad experimentada que envían a otro; debe ser *indevenible, incausado*, indefectible por su naturaleza y por tanto necesario.

Del principio "todo ente es incontradictorio" hemos hablado en el segundo capítulo; nos limitaremos aquí a considerar brevemente algunas negaciones de aquel principio que están especialmente en relación con el problema de Dios.

162. San Anselmo quien, como muchos de su tiempo, no ve solución de continuidad entre el discurso sobre Dios Uno, causa del mundo, y Dios Trino, y sostiene demostrable (al menos en el *Monologion*) también la Trinidad de Dios, luego de hablar de *summa essentia* y *summa natura* incluso cuando discurre sobre las relaciones trinitarias.

En algunas filosofías contemporáneas ciertamente la negación de la existencia de Dios (como la filosofía del último Scheler y en la de N. Hartmann) o al menos la exclusión del problema de Dios (como en la filosofía de M. Heidegger) parecen estrechamente conectadas con la negación de la inteligibilidad de lo real, que es cuanto decir con la negación del valor del principio de no-contradicción. Hartmann afirma que todas las pruebas de la existencia de Dios se fundan sobre el horror de la contingencia (*Scheu vor dem Zufall*) y que, así como una sensación de horror no es un argumento filosófico, tales pruebas no tienen valor alguno. ¿Por qué la realidad no podría ser irracional?[163]

Respondo que la afirmación "lo absoluto es contingente" no genera "horror", sino que es contradictoria. Ahora bien, sobre el valor del principio de no-contradicción no se puede asumir una posición intermedia como busca hacer Nicolai Hartmann[164]: no se puede decir que hasta un cierto punto lo contradictorio puede existir y más allá de ese cierto punto ya no; no se puede decir que hasta un cierto punto el principio de no-contradicción tiene valor para la realidad, más allá del cual ya no lo tenga. No se puede, digo, porque el principio de no-contradicción no se coloca para una determinada zona del ser, sino para todo el ser; no regula solo una parte de la realidad, sino al ser en cuanto ser, y por tanto o vale para todo el ser o de hecho no vale. Un ente contradictorio es un ente que no es, y que por tanto no puede existir. Para negar valor al principio de no contradicción se necesitaría negar valor al concepto de ser; ahora bien, en primer lugar, no es posible negar valor, pensando, a tal concepto, puesto que pensar significa siempre pensar alguna cosa, o sea, pensar un ente; y en segundo lugar el último en negar tal valor sería propiamente N. Hartmann, quien, y justamente, funda sobre el concepto de ser toda su ontología. Él mismo reconoce que si las leyes lógicas no fuesen leyes de lo real, no sería posible ningún razonamiento, ninguna deducción científica abrazaría la realidad[165]. En la doctrina de las categorías N. Hartmann precisa cómo se entiende esta parcial irracionalidad de lo real. Se entiende en el sentido de que las categorías de lo real, o sea, los aspectos fundamentales de la realidad, son más ricos que las categorías del conocer[166], es decir, que nuestros conceptos, que es aquello de lo real que podemos conocer. Nosotros aceptamos esta concepción plenamente, pero está muy alejada del irracionalismo[167], porque admite que las líneas fundamentales de la realidad, los aspectos más universales del ente, las leyes más generales de él, son conocidos por nuestro intelecto y son, por tanto, por su naturaleza, inteligibles[168]. Ahora bien, si hay una ley universalísima de ser, una ley sin

163. *Möglichkeit und Wirklichkeit,* Berlín, 1938, p. 92. También, de quien esto escribe, "L'ontologia di N. Hartmann", en: *Riv. di filosofia neoscolastica,* 1939, pp. 174-192.

164. "L´ontologia di N. Hartmann", cit., p. 83.

165. *Zur Grundlegung der Ontologie*, pp. 303-304.

166. *Der Aufbau der realen Welt*, p. 136. Cf. también todo el cap. 12.

167. Véase el capítulo tercero de este volumen.

168. La tesis de que "los principios del ente son idénticos a los principios del conocimiento del ente" es llamada por N. Hartmann "ley fundamental del conocimiento o condición general por la cual el pensamiento humano, en cuanto contiene algo más de lo que es percibido *hic et nunc*, puede apresar

la cual ninguna afirmación sobre el ser es posible, esta es propiamente el principio de no-contradicción. Si del ser no se puede decir que es incontradictorio, de él no se puede decir nada de hecho; por ello, menos se podría elaborar una amplia doctrina ontológica como la de Hartmann.

M. Heidegger no se pronuncia sobre el problema de la existencia de Dios; no niega que Dios exista, pero busca hacer menos a Dios, tanto que su filosofía ha sido definida por Lévinas como un "discurso sobre la ausencia de Dios". El hecho puede parecer un tanto extraño en cuanto Heidegger, en oposición al idealismo de tipo hegeliano, no diviniza al hombre, sino que más bien subraya con particular vigor su finitud y contingencia. Pero la vía a Dios está bloqueada, también en esta filosofía, por la negación de la inteligibilidad de lo real; para decirlo mejor: por la afirmada imposibilidad de establecer si lo real es un inteligible. Aludimos aquí a la teoría heideggeriana de la verdad. La verdad es la manifestación, la revelación del ser, por ello, a fin de que sea verdad, debe haber algo que revele; debe haber alguien a quien se le manifiesta el ser -y hasta aquí estamos de acuerdo con Heidegger-, pero el que revela, el manifestante, es el hombre; por tanto, hay verdad hasta que existe el hombre. Ahora bien, el hombre es un ente contingente y finito, así que no tiene sentido hablar de "verdades eternas" independientes del hombre[169]. Es más: el tipo originario de manifestación o revelación no es el conocimiento como intuición, contemplación, teoría, en el sentido más amplio del término, sino es el sentirse, el ser afectados por las cosas (*Stimmung*, *Befindlichkeit*); un ser afectados que nos indica no ya qué cosa son las cosas en sí mismas en su presencialidad (*Vorhandenheit*), sino que nos indica aquello que nosotros podemos hacer de las cosas. Es más, es nuestro poder (*Seinkönnen*) lo que proyecta delante de nosotros qué cosa son las cosas mismas y cómo son concebidas. Por tanto, hay un primado del estado de ánimo práctico emocional sobre lo contemplativo. Con esta consecuencia: que las exigencias del pensamiento, de la lógica, son desvaloradas porque son consideradas un derivado de las exigencias de la acción. La afirmación, entonces, de la contingencia y finitud del hombre, la afirmación de que el ser se revela a la auténtica contemplación filosófica como suspensión en la nada, emergente de la nada[170], no concuerda con la afirmación de que, entonces, este ser no puede estar solo, puesto que no tiene en sí su razón de ser. No concuerda esta afirmación, digo, puesto que el principio de razón suficiente no es, según Heidegger, una verdad primitiva, inmediatamente evidente, sino un derivado de comportamientos prácticos. No podremos efectivamente preguntarnos el porqué de las cosas, si estas cosas no fuesen puestas como tales por nuestra toma de posición en el mundo, por un comportamiento práctico, por un acto de libertad[171].

---

objetos reales y tener un valor de verdad", *Der Aufbau der realen Welt*, p. 132.

169. *Sein und Zeit*, parágrafo 44. Considero especialmente esta obra de Heidegger; empero no me parece siquiera que el modo con el cual habla en los escritos posteriores sobre el ser (*Sein*) abra el camino a la afirmación de Dios.

170. *Was ist Metaphysik?*

171. *Vom Wesen des Grundes*, pp. 31ss.

Pero según esta teoría -se puede objetar, como ha observado un agudo estudioso y crítico de Heidegger[172]- la misma metafísica, la misma filosofía existencial, se vuelve expresión de un comportamiento práctico-emocional; se vuelve, como ha observado además otro crítico[173], pura expresión de un modo de sentir la vida (*Lebensgefühl*) que no tiene, por tanto, algún derecho para imponerse como universalmente válido[174].

b) Las negaciones de la contingencia

Pero la premisa que más fácilmente es negada es la del hecho: el reconocimiento de la contingencia. Y, si se observa más a fondo, también las filosofías que niegan a Dios porque niegan la inteligibilidad de lo real, en el fondo lo niegan porque exaltan lo contingente y lo finito, porque proclaman la autosuficiencia, el valor, el significado (por tanto, la racionalidad) de aquella realidad que además reconocen finita, contingente, precaria. Si quisiéramos poner bajo la luz el presupuesto tácito de aquellas filosofías, podremos tal vez traducirlo así: este ente finito, precario, contingente no se basta a sí mismo, solo si se concibe la autosuficiencia en modo mezquino, como beata satisfacción de sí[175]; pero se basta a sí mismo si se concibe la autosuficiencia en modo noble, elevado, como riesgo y amor al riesgo. Por tanto, en realidad, también las filosofías de lo irracional niegan la segunda premisa para una demostración de la existencia de Dios: el reconocimiento de la contingencia.

Puede parecer extraño que el hombre experimente dificultades para reconocer la contingencia, pero con un examen más profundo se explica tal dificultad. Las vías tomistas no fundan el reconocimiento de la contingencia sobre estados de ánimo emocionales, sino sobre el conocimiento de hechos evidentes para todos, y en primer lugar sobre la experiencia del devenir; empero, el reconocimiento de la contingencia en estos hechos exige reflexión, y tal reflexión a su vez una cierta preparación moral; por ello las dificultades.

Exige reflexión, he dicho; exige capacidad de abstracción metafísica, habría podido decir. Para descubrir la insuficiencia del devenir, para explicarse a sí mismo, es necesario considerarlo no ya como *esto* o *aquel* devenir, como proceso biológico o transformación química o qué sé yo, sino como *devenir en cuanto tal*, paso de la potencia al acto. A veces se nos hace ver que la razón suficiente de un cambio se da cuando se

172. A. De Waelhens, *La Philosophie de M. Heidegger*, Lovaina, 1942, pp. 301ss.

173. R. Carnap, "Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", en: *Erkenntnis*, 1931.

174. Podemos recordar, entre las negaciones de la racionalidad de lo real, y por tanto de la existencia de Dios, la de Sartre, y nos permitimos enviar al artículo de quien esto escribe: "L´Essere e il nulla di J. P. Sartre", en: *Riv. di filosofia neoscolastica*, XL, (1948), pp. 73-90.

175. En el sentido de "hedonista" (*n. del t.*)

da la explicación científica de este[176]; se cree, por ejemplo, que una nueva explicación científica sustituye a la explicación filosófica; no se tiene bien presente que una teoría científica podrá explicar por qué un cambio o proceso tenga determinados caracteres, podrá explicar por qué se desarrolle de cierto modo; pero no puede explicar su naturaleza de devenir en general. Cuando se formulan las leyes de la multiplicación celular o la teoría cinética de los gases, se explica una determinada forma de devenir, pero no el devenir en cuanto tal; se explica por qué un proceso se desenvuelve de un modo en vez de otro; pero no se explica por qué hay este desenvolvimiento, o sea, el devenir, en general. Ahora bien, separar la atención de los problemas particulares para considerar los problemas más generales, es decir, los problemas que se refieren a los aspectos universalísimos de la realidad, exige un cierto esfuerzo, una cierta fatiga.

Exige, en efecto, una cierta separación de la vida entendida como mero impulso, instinto, hecho emocional[177], separación que es necesaria para poder considerar aquel modo en el cual nuestra vida está inmersa; y la vida misma, como cualquier cosa objetiva, es *otra* cosa de mí, que la considero.

Mientras se *vive* simplemente, mientras se está absorto por la exigencia vital, por el impulso, por el instinto, no se pregunta uno el porqué de nada; para respirar no es necesario preguntarse cuáles son las condiciones para respirar, y mientras se respira solamente no se nos dan, no se plantean problemas sobre la respiración; darse tales problemas significa hacer alguna cosa más que solo respirar, significa considerar la respiración como un objeto, como un *aliud* respecto a mí, que la estudio, y por tanto trascender de alguna manera la exigencia vital de respiración. Para descubrir la contingencia del mundo, es necesario ser razón, es necesario *querer* ser razón más que instinto; es necesario saber, casi interrumpir el ritmo de los impulsos y la vida emotiva para detenerse a contemplar. No es injusto que M. Scheler diga que la afirmación del valor de la razón se identifica en el fondo con la afirmación de la existencia de Dios[178] y que para negar de verdad a Dios es necesario destronar la razón y afirmar el primado de la "vida" entendida como impulso, instinto, hecho emocional. Ahora bien, este primado de la "vida" puede ser afirmado conscientemente, filosóficamente, pero a menudo es afirmado de hecho, prácticamente; es, pues, visto: de aquí surge un obstáculo a la evidencia de las demostraciones de la existencia de Dios.

---

176. También sobre este punto consentimos con las observaciones de J. Delanglade, *Le problè de Dieu*, pp. 54ss.
177. En el sentido en el cual "vida" (*Leben*, *Seele*) es contrapuesta a espíritu (*Geist*), a la razón, en muchas filosofías o pseudo-filosofías contemporáneas como la de L. Klages, el último Scheler, O. Spengler y también, pero temperada por un fin justo humanista-histórico, de W. Dilthey.
178. *Mensch und Geschichte*, en el volumen *Philosophische Weltanschauung*, Bonn, 1929, p. 26.

Un derivado de las exigencias vitales del hombre es la técnica, el complejo de los medios, de los instrumentos que el hombre adopta para dominar la naturaleza[179]; por tanto, la afirmación también, consciente o inconsciente, del primado de la técnica lleva a negar el significado de la especulación metafísica y vuelve obtusas las demostraciones de la existencia de Dios. La especulación metafísica, en efecto, es "inútil", no sirve a la técnica, no hace progresar la ciencia orientada hacia la técnica; es útil solo para volvernos más auténticamente hombres[180]. Para prestar atención a las consideraciones metafísicas, es necesario tener interés, además del oficio particular que ejercitamos en la sociedad, a nuestro oficio de hombres. Si uno está privado de tal interés y está *a priori* convencido de que la misión del hombre se resuelve toda en la producción económica, en el ser un engranaje del mecanismo social y un eslabón en la cadena de generaciones, será difícil hacerlo entrar en las consideraciones metafísicas. He aquí por qué se decía que la reflexión metafísica exige una cierta preparación moral: hay un querer observar, que es condición subjetiva para todo ver.

Hasta ahora se ha hablado de una apertura de espíritu necesaria para las consideraciones metafísicas en general; tal apertura de espíritu es particularmente necesaria a fin de que se pueda reconocer la contingencia.

A menudo no se *quieren* ver los signos de la contingencia: la inestabilidad, el fluir, la finitud. Profundamente verdaderas nos parecen las observaciones pascalianas sobre el *divertissement*, sobre el afán para distraer la mente del tiempo que pasa, o mejor, de nuestro pasar en él, del devenir, del escape a toda cosa. *"C´est une chose horrible de sentir continuellement s´écouler tout ce qu´on possède"*[181]. Para no sentir que se escapa todo lo que se posee, para no ser espantados por el devenir de aquello que nos circunda, nos introducimos en las ocupaciones exteriores y se busca distraerse en ellas.

"Los hombres tienen un instinto secreto que los lleva a buscar la distracción (*divertissement*) y la ocupación exterior, instinto que deriva del sentido de su continua miseria. Los hombres, no habiendo podido vencer a la muerte, la miseria, la ignorancia, han creído bien, para volverse felices, no pensar en ello"[182]. De modo particular, el hombre busca no estar atento al discurrir del *tiempo*, que es el devenir de aquello que fluye en el tiempo. "Toda la preocupación del hombre está en olvidar y dejar transcurrir este

179. Obsérvese bien: no queremos de hecho negar que el hombre haga pasar a través de la técnica también su espiritualidad (esto lo señalaremos en la *Psicología*); solo queremos observar que la técnica es necesaria al hombre en cuanto animal que debe adaptarse al mundo, no en cuanto es espíritu, puesto que un puro espíritu no tendría alguna necesitad de técnica.

180. Con lo que no se quiere decir que nuestro oficio particular no sea algo importante. Es más, como buscaremos hacer ver en la Ética, es una condición esencial de nuestro ser hombres; pero, justamente porque es un modo de ser hombres, debe servirnos para ayudar a nuestro fin en cuanto hombres.

181. Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg minor, n. 212.

182. *Ibid.*, n. 139.

tiempo, así de breve y precioso, *sin reflexionar*, ocupándose de cosas que impiden pensar. Este es el origen de todas las ocupaciones tumultuarias de los hombres y de todo aquello que se llama distracción o pasatiempo, en el cual no se tiene de hecho otra cosa que *dejar pasar el tiempo sin sentirlo*, o mejor, sin sentirse a sí mismo”[183].

Si se llegan a superar los obstáculos que hemos señalado y se considera el devenir en general, el inicio y final de las cosas, se debe concluir que el ente en devenir no tiene en sí su razón de ser, no se explica por sí, y por tanto exige otro, otro que sea indevenible.

Conviene observar el devenir que somos nosotros mismos, porque nuestro devenir lo podemos tocar mejor; podemos considerar ilusorio el devenir de las cosas externas a nosotros, pero no podemos considerar ilusorio nuestro devenir, pues no es otra cosa tal devenir que consiste en engañarnos y en volverse luego conscientes de la ilusión. Yo soy hoy como no era ayer y seré mañana como no soy hoy.

Lo que soy hoy no me pertenecía ayer, y no me pertenece todavía lo que seré mañana; si me perteneciera el mañana, digo mi mañana, dependería de mí; y en cambio no depende de mí: no sé *cómo* será, no sé ni siquiera *si* será. ¿De dónde viene, entonces, esta nueva fase, esta nueva actuación de mi ser? No de la nada, porque la nada no *es*, y por tanto no puede dar ni hacer nada. Para afirmar que la nada crea alguna cosa, es necesario haber renunciado al principio de contradicción, y cuando se ha renunciado a tal principio ya no se puede afirmar nada. Por tanto, me vendrá de alguna cosa, de un otro. Pero si esto otro estuviese a su vez en devenir, llevaría en sí la misma contradicción que despejar, el mismo problema que resolver. Si debo salir de mí, deviniente, para encontrar la razón de ser de mi devenir, no puedo detenerme mientras no haya encontrado una realidad que no tenga más en sí una contradicción que aclarar, que no tenga necesidad de otro para ser, sino que sea autosuficiente y, por tanto, indevenible.

Anteriormente nos hemos aprovechado de observaciones pascalianas para aplicar a un ejemplo concreto de contingencia las primeras tres vías tomistas. Pero, téngase en cuenta que solo pueden servir para esto tales observaciones: Para aplicar las pruebas tradicionales. Concebir las consideraciones pascalianas como una nueva “vía”, radicalmente diversa de las tradicionales, es caer en la peor incoherencia. Y en tal incoherencia cae, por ejemplo, Le Roy en *Le problème de Dieu*, Paris, 1929. En la primera parte de este libro, Le Roy critica las pruebas tradicionales, niega los principios fundamentales sobre los cuales se apoya (causalidad, finalidad) y afirma que la realidad es no

183. *Ibid*. Las observaciones que se hacen o se elaboran aquí no pretenden desvalorar la acción. En la Ética se buscará mostrar cómo la acción, la dedicación operosa a una tarea determinada es normalmente para el hombre la condición necesaria para conseguir su fin de hombre; solo se ha querido afirmar que el prevalecer de la emoción o del actuar sobre la capacidad para contemplar, elimina del hombre la posibilidad de descubrir la verdadera naturaleza del mundo que lo circunda, que es contingente, y de elevarse a Dios.

ya un ente o un complejo de entes, sino un único proceso, una duración, un devenir originario. "Incluso admitiendo, dice él, que haya en el corazón del hombre deseos tan intensos que deban ser considerados auténtica traducción de una exigencia ontológica, no se sigue de esto necesariamente la existencia de un Ser supremo, cuya tarea sería la de asegurar su cumplimiento. ¿Por qué no admitir más bien que el deseo mismo trabaje eficazmente para realizar el propio objeto?… Este mundo aparece como un ideal en vías cuyas energías son inmanentes" (p. 52). En la segunda parte busca un nuevo acceso a Dios a través del análisis del alma humana y de las exigencias que en él se revelan. "El hombre es un ser que busca y desea sin descanso. Renuncia a su naturaleza si se rinde; o, si se prefiere, su misma naturaleza es la de superarse siempre" (p. 168). Ni el progreso científico ni el técnico bastan para satisfacer dicha investigación. "Lo que queremos en lo más íntimo de nosotros es fundarnos en el ser, acrecentarnos y, en esta vía de actuación ascendente, superarnos, trascendernos sin límites" (p. 171). "Ahora bien, una voluntad tal, inicial y, al mismo tiempo, inextinguible, de la cual evidentemente no podemos salir, puesto que constituye el alma esencial de nuestro querer, cualquiera que sea su objeto, merece el nombre de *exigencia* […] Si ahora se llama *fe* al discernimiento de una exigencia inmanente a la vida espiritual […] unido a una confianza debidamente probada en la dirección de actividad y de luz en la cual ella nos empeña, es necesario reconocer que estamos aquí frente a una fe auténtica […]" (pp. 175-176). Y Le Roy busca luego mostrar que el objeto de tal que es un Bien moral, una actividad creadora, una Persona, en suma, que tenemos derecho de llamar Dios. Tal fe, continua Le Roy, está justificada porque "siendo inherente al acto mismo de vivir, no puede ser juzgada radicalmente ilusoria, *porque esto llevaría a concluir la incoherencia fundamental de la vida*" (p. 294). Pero, luego de haber negado los principios fundamentales del ser, ¿en nombre de qué cosa se puede excluir que la vida sea fundamentalmente incoherente? Incoherente quiere decir contradictorio, irracional, ¿por qué no podría ser irracional una vida que es parte de una realidad intrínsecamente irracional, como la duración, el devenir originario? ¿Por qué no decir que el Absoluto es la inquietud, la tendencia? ¿Por qué admitir que haya un Ser hacia el cual tiene la inquietud humana, un Bien al que tiende la voluntad profunda?

Cuando se considera el devenir, nada nos prohíbe poner en el lugar del *ut puta solem* de Santo Tomás la inquietud humana; pero es necesario mantener el principio *omne quod movetur ab alio movetur*, pues de otra manera también todo fin no nos haría movernos un paso más allá de la inquietud descrita y de la voluntad (que siempre es voluntad, tendencia, y basta) de un Absoluto.

CAPÍTULO NOVENO
OBSERVACIONES SOBRE ALGUNOS ARGUMENTOS TRADICIONALES Y CRÍTICA A LAS CRÍTICAS KANTIANAS

1. El argumento del *Proslogion* y algunos argumentos afines

Demostración a priori y demostración a posteriori

La demostración de la existencia de Dios no puede ser un argumento *a priori*, como el que ha buscado San Anselmo en el *Proslogion*, porque nosotros no tenemos una idea de Dios antes de haber demostrado su existencia.

Para justificar cuanto se ha dicho veamos, antes que nada, qué cosa se entiende por demostración *a priori*. Demostración *a priori* no significa demostración deductiva, en contraposición a la inductiva; también las que nosotros llamaremos demostraciones *a posteriori* son efectivamente argumentos deductivos. Demostración *a priori* es aquella en la cual el medio es *ontológicamente* anterior al predicado de la conclusión (*lógicamente* el medio es siempre anterior a la conclusión, pues de otra manera no sería medio), es decir, aquella en la cual el medio de la demostración es también *causa* de la *verdad* de la conclusión (y no solo de mi *ver* la verdad de la conclusión). Demostración *a priori* es, por ejemplo, la de la inmortalidad del alma mediante la espiritualidad, puesto que la espiritualidad es causa de la inmortalidad; también es *a priori* la demostración de que el día tal habrá un eclipse mediante los cálculos de los movimientos de la tierra y la luna. En cambio, *a posteriori* es la demostración en la cual el medio es ontológicamente posterior a la realidad expresada en la conclusión, en la cual el medio es un *efecto* de la realidad afirmada en la conclusión. Es *a posteriori*, por ejemplo, la demostración de la existencia de los hombres en un lugar donde hemos encontrado instrumentos, armas, objetos de arte, etcétera.

A propósito de Dios no se podría, con rigor, hablar de demostración *a priori*, porque no hay nada que sea anterior a Dios, que sea causa de la existencia de Dios, y se debería llamar con mayor exactitud demostración *a simultaneo*. Pero generalmente se llama demostración *a priori* de la existencia de Dios a aquella que parte de la consideración de la esencia de Dios, así como es representada en la idea que tenemos de Él.

El argumento de San Anselmo

Un ejemplo clásico de tal demostración es el que busca San Anselmo en el *Proslogion*, donde expone el argumento así: creemos que Dios es el ente del cual no se puede pensar algo más grande, y también quien no cree que Dios exista, debe tener además una idea de Él para negar su existencia; incluso quien no cree tiene, por tanto, la idea de Dios como la del ser del cual no se puede pensar algo más grande. Pero si el *id quo maius cogitari nequit* fuese solo pensado, y no también existente, no sería ya *id quo maius cogitari nequit*, porque el *id quo maius cogitari nequit* existente sería más grande que el *id quo maius cogitari nequit* solamente pensado; por tanto el *id quo maius cogitari nequit*, para ser verdaderamente tal, debe existir[184].

El argumento encontró de inmediato un opositor en el monje Gaunilón, el cual, en el *Liber pro insipiente*, plantea dos dificultades al argumento: 1) no se puede demostrar que la idea del *id quo maius cogitari nequit* sea una verdadera idea y no una simple ficción, porque no puedo decir de dónde he sacado tal idea. *Neque enim aut rem ipsam quae Deus est novi, aut ipsam possum conicere es alia simili*; 2) que el *id quo maius cogitari nequit* solo pensado no sea el verdadero *id quo maius cogitari nequit* sea un inconveniente solo para quien admite ya que el *id quo maius cogitari nequit* existe. Y Gaunilón elabora el ejemplo de la isla afortunada. Si alguien me describe una isla maravillosa, con todos los dones naturales posibles, y luego me dice que no puedo dudar de que esa isla exista, porque de otra manera cualquier isla fea y escuálida, pero existente, sería más perfecta que aquella isla maravillosa, no se sabría si yo sería más estúpido al creerle, o él al pensar que me ha persuadido. En efecto, toda aquella perfección solo imaginada es nada frente a cualquier realidad[185].

San Anselmo en su respuesta (*Liber apologeticus*) discute verdaderamente solo la segunda objeción y no hace más que confirmar su argumento; pero elabora un buen juego contra el ejemplo de Gaunilón, puesto que la isla perfectísima no es aquello de lo cual no se pueda pensar algo mayor, mientras que el argumento anselmiano vale sólo para el concepto perfectísimo.

---

184. "*Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus; et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia* dixit insipiens in corde suo: ¿Non est Deus? (Psal. XIII, 1). *Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo majus nihil cogitari potest; intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu ejus est; etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu; aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor præ cogitat quæ facturus est, habet quidem in intellectu; sed nondum esse intelligit quod nondum fecit. Cum vero jam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod jam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest; quia hoc cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest: Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo majus cogitari non valet, et intellectu, et in re*", *Proslogion*, cap. 2, Migne, P. L., 158, col. 227-228.

185. Ibid., col. 244-248.

Santo Tomás retoma la posición de Gaunilón, insistiendo sobre su segundo momento. Si el *id quo maius cogitari nequit* es solamente pensado, también la existencia que incluye debe ser solamente pensada, *eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem*[186] -es necesario que lo definido, la definición, estén en el mismo plano de realidad-, si lo definido está en el orden ideal, también todos los elementos de la definición estarán en el orden ideal, incluida la existencia. El argumento anselmiano implica, por tanto, un paso ilegítimo del orden ideal al orden real.

Pero la razón última de tal ilegitimidad es tocada en la primera objeción de Gaunilón, y es esta: antes de saber si Dios existe, yo no sé qué valor tenga la idea de Dios, no sé ni siquiera si Dios es posible, puesto que el criterio último de la posibilidad es la realidad. Si yo supiese *a priori* que Dios es posible, podría también demostrar *a priori* su existencia, puesto que todo aquello que pertenece necesariamente a la esencia de una cosa, le pertenece en realidad; todos los caracteres que pertenecen necesariamente a la esencia del triángulo, pertenecen a todo triángulo realmente existente. Pero cuando pronuncio el nombre de *Dios*, antes de haber demostrado su existencia, yo no sé si la idea que estaba tras aquel nombre es una verdadera idea, que exprese un ente posible o un mero nombre, como el término "círculo cuadrado"[187].

El argumento anselmiano en la historia de la filosofía: Descartes

Nuestra crítica al argumento anselmiano está confirmada por el examen de algunos desarrollos que el argumento mismo ha tenido en la historia de la filosofía. Como es claro, ha encontrado acogida favorable en Descartes. "Encuentro en mí –dice Descartes— una infinidad de ideas de ciertas cosas, que no pueden ser estimadas como pura nada, si bien tal vez no tengan ninguna existencia fuera de mi pensamiento, y que no son inventadas por mí, aunque esté en mí la libertad para pensarlas o no, sino que tienen sus *naturalezas verdaderas e inmutables*. Por ejemplo, como cuando yo imagino un triángulo, si bien no existe, tal vez, en ningún lugar del mundo una figura tal fuera de mi pensamiento, o nunca haya existido, no por ello, sin embargo, cesa de existir una cierta naturaleza o forma o esencia determinada de esta figura, la cual es inmutable y eterna, que yo no he inventado, y que no depende de ningún modo de mi espíritu; como aparece claro por el hecho de que se pueden demostrar diversas propiedades de este triángulo (…) Las cuales, ahora, sea que lo quiera o no, reconozco con toda claridad y evidencia que son en él". Ahora bien, está en mi espíritu la idea de Dios, "es decir, la idea de un ser soberanamente perfecto, no menos que la de cualquier figura o cualquier número. Y no conozco menos clara y distintamente que una actual y eterna

186. I *Contra gentiles*, cap. 11.

187. *Cf.* A. Masnovo, "Intorno ad un tema antico. L´argumento di S. Anselmo", en: *La Scuola Cattolica*, 1918. Véanse también las páginas que Masnovo dedica al argumento anselmiano en *Da Guglielmo d´Auwergne a S. Tomaso d´Aquino*, vol. I, pp. 73-78.

existencia pertenece a su naturaleza, así como sucede con aquel que conozca todo lo que yo puedo demostrar de cualquier figura o número que pertenece verdaderamente a la naturaleza de esta figura o número"[188]. La existencia de Dios no es como la de las otras cosas, o sea, distinta de su esencia y no vinculada necesariamente con esta; la existencia de Dios es constitutiva de su esencia misma, como el tener ángulos internos equivalentes a dos ángulos rectos es constitutivo de la esencia del triángulo. Así, se podría establecer esta proposición:

En la esencia de Dios está su existencia, así como en la esencia del triángulo está el tener los ángulos internos equivalentes a dos ángulos rectos.

Por tanto, así como el triángulo tiene necesariamente los ángulos internos equivalentes a dos ángulos rectos, así Dios existe necesariamente.

Caterus, autor de las *Primeras objeciones a las meditaciones* de Descartes, laza al argumento cartesiano la crítica hecha por Santo Tomás al argumento anselmiano y concluye: "Incluso si hubiera acuerdo de que el ser soberanamente perfecto por la fuerza de su propio nombre, implique la existencia, sin embargo no se sigue que esta misma existencia esté en la naturaleza como algo en acto, sino solo que con el concepto o con la noción del ser soberanamente perfecto, la existencia está inseparablemente unida. Por lo que vosotros no podéis inferir que la existencia de Dios sea alguna cosa en acto [...]"[189]. En otras palabras: Descartes ha dicho que, puesto que la naturaleza del triángulo compete necesariamente el tener los ángulos internos iguales a dos ángulos rectos, se sigue que, *si un triángulo existe*, tendrá los ángulos internos iguales a dos ángulos rectos. En consecuencia, puesto que a la naturaleza de Dios compete necesariamente la existencia, se sigue que, *si Dios existe,* la existencia le compete necesariamente; pero se trata de saber si Dios existe.

Para responder a la objeción de Caterus, Descartes apela al *valor de la idea de Dios*, *a la objetividad de tal idea*, objetividad que subsistiría, según Descartes, independientemente de su existencia. La dificultad, dice Descartes, depende del hecho de que: no distinguiendo las cosas que pertenecen a la *verdadera e inmutable esencia de alguna cosa* de las que no les son atribuidas, sino por la ficción de nuestro intelecto, aunque percibamos muy claramente que la existencia pertenece a la esencia de Dios, no concluyamos, sin embargo, que Dios existe, porque *no sabemos si su esencia es inmutable y verdadera o si solamente ha sido inventada*"[190]. La dificultad no podría haber sido acogida mejor: efectivamente no sabemos si la idea de Dios tiene un valor, si responde a una "verdadera e inmutable esencia", o bien sea una mera fantasía, antes de haber demostrado que Dios existe.

188. *Meditazioni filosofiche*, traducción de Tilgher, Laterza, Bari, V Meditación, vol. I, pp. 135-136.

189. *Ibid.*, p. 172.

190. *Ibid.*, pp. 188-189 (los subrayados son míos).

Pero Descartes quiere, en cambio, sostener que nosotros conocemos el valor de la idea de Dios antes incluso de haber demostrado que Dios existe. He aquí, en efecto, cómo prosigue: "[…] Es necesario estar atentos de que las ideas que no contienen verdaderas e inmutables naturalezas, sino solo naturalezas *finitas y compuestas por el intelecto* […], *pueden ser divididas por* el mismo intelecto a través de una operación clara y distinta". Por ejemplo, yo puedo dividir claramente el atributo *alado* del sujeto *león*, mientras que no puedo claramente dividir el atributo *poseedor de tres ángulos internos iguales a dos ángulos rectos*, justamente porque la idea de triángulo representa una "verdadera e inmutable naturaleza", mientras que la idea del león alado representa una ficción. Objetamos a Descartes: hay que demostrar, independientemente de cualquier prueba *a posteriori* de la existencia de Dios, que no se puede absolutamente dividir el concepto de existencia necesaria del de Dios. Pero Descartes no llega a demostrar esto y se repliega en el concepto de *posibilidad.* Admitiremos al menos, dice él, que a Dios pertenezca la existencia posible, como a todas las otras cosas. "Pero, si examinamos con cuidado si la existencia conviene al ser soberanamente poseedor, y qué suerte de existencia le conviene, podremos clara y distintamente conocer en primer lugar que al menos la existencia *posible* le conviene, como conviene a todas las otras cosas de las que tenemos nosotros alguna idea distinta, incluso las que están compuestas por las ficciones de nuestro espíritu. Enseguida, puesto que no podemos pensar que su existencia es posible sin que, al mismo tiempo, poniendo atención a su potencia infinita, no conozcamos que Él pueda existir por su propia fuerza, concluiremos de aquí que Él realmente existe y ha existido por toda la eternidad. Puesto que es muy manifiesto […] que aquello que puede existir por su propia fuerza existe siempre; y así conoceremos que la existencia necesaria está contenida en la idea de un ser soberanamente potente, no por alguna ficción del intelecto, sino porque pertenece a la verdadera e inmutable naturaleza de un ser tal el existir"[191]. La polémica ha vuelto al punto en que se encontraban San Anselmo y Gaunilón. Si Dios es posible, si la naturaleza de Dios es la de algo verdadero e inmutable, no de algo ficticio y absurdo, Dios existe necesariamente. Así es. Pero, ¿cómo se puede saber si Dios es posible antes de haber demostrado que Dios existe? Aquí está el problema.

Responde Descartes: ¿Queremos negar a la naturaleza de Dios aquello que concedemos a la naturaleza de cualquier otra cosa, incluso a las ficciones de nuestro espíritu como el león alado? Rebato: El león alado sé que es posible porque he visto leones existentes y alados existentes, y veo que estos dos caracteres pueden estar juntos. Pero a Dios ¿Quién lo ha visto? *Deum nemo vidit unquam* (Jn 1), o como decía Gaunilón: *neque enim aut rem ipsam novi, aut ex alia possum conicere simili.*

191. *Ibid.*, p. 191.

La prueba a priori en Leibniz

La última forma que asume la prueba *a priori* en Descartes, en la respuesta a la de Caterus, es muy semejante a la leibniciana. "Dios solamente (o el ser necesario) tiene este privilegio, que debe existir, dado que es posible. Y puesto que nada puede impedir la posibilidad de aquello que no implica algún límite, alguna negación, y por tanto alguna contradicción, esto es lo único que basta para aprehender *a priori* que Dios existe"[192]. Leibniz, quien reclama a Descartes por haber dado una imperfecta demostración *a priori* -en la que demuestra efectivamente que, si Dios es posible, Dios existe, pero no demuestra que Dios es posible[193]-, busca demostrar la posibilidad de Dios observado que la esencia divina no implica contradicción. Pero, observemos, la ausencia de contradicción supone que una idea está constituida por diversas ideas parciales y que estas son compatibles entre sí; ahora bien, incluso prescindiendo del hecho de que la idea que nos representa a Dios como un complejo de atributos no es adecuada a la naturaleza simplísima de Dios, nos preguntamos ¿cómo es posible saber que cada uno de estos atributos es posible? Leibniz responde: es posible porque es ilimitado, y por tanto no deja, por decirlo así, ningún puesto a otra cosa que lo pueda negar. Pero, ¿cómo puedo decir que lo ilimitado es posible, yo que no he visto sino cosas limitadas?

El problema es todavía el que Gaunilón ponía a San Anselmo: ¿cómo puedo saber si la noción que me formo de Dios responde a una verdadera naturaleza o es una ficción de mi mente?

Podremos, en fin, preguntarnos qué cosa debería presuponer el argumento *a priori* para volverse válido. Debería presuponer que nuestra idea de Dios refleja la naturaleza misma de Dios; es decir, representa a Dios realmente existente. Y esto sería posible solamente: 1) si se afirmase el ontologismo, o sea, la doctrina según la cual nosotros tenemos la intuición de Dios en sí mismo[194]; 2) o bien si se presupone que la idea de Dios ya nos la ha dado la Revelación (también en este caso efectivamente nos debemos asegurar de que la idea de Dios nos viene de Dios realmente existente). Y esto segundo es, implícitamente, el presupuesto de San Anselmo. Cuando San Anselmo se sirve de

192. *Monadologia*, n. 45.

193. *Nuovi saggi*, Lib. IV, cap. 10.

194. Por tanto, se entiende, por ejemplo, la simpatía de Carabellese por el argumento anselmiano. Según Carabellese, en efecto, todo pensamiento sobre el ser *uno y universal* (*Il problema teológico come filosofia*, pp. 1-3), del Objeto absoluto, o sea, de Dios. "Nosotros, muchos yo, sabemos de Dios, el Único" ("L´ontologismo critico" en *L´idealismo italiano*, p. 326). Hablando del argumento anselmiano, Carabellese observa: "En el fondo no es más que la plenitud del conocimiento del ser pensado" (*Kant*, p. 65), pero agrega que tal argumento no es sostenible por quien admita, como San Anselmo, el "realismo gnoseológico"; si se permanece en el realismo gnoseológico, tienen razón Gaunilón y Santo Tomás. Por "realismo gnoseológico" Carabellese entiende una teoría según la cual el ser está "más allá" del pensamiento, en un sentido que no es ciertamente el del realismo tradicional. No discutiremos ahora el concepto *carabellesiano* de "realismo gnoseológico", pero

su prueba para clarificarse a sí mismo, en cuanto creyente, la existencia de Dios (*fides quaerens intellectum*) está en sus plenos derechos. Su equivocación comienza solamente cuando él cree que su argumento puede convencer también al idiota que *dixit in corde suo: non est Deus*.

El argumento "ex veritatibus aeternis"

La razón por la cual el argumento anselmiano no demuestra la existencia de Dios es que parte de una idea de Dios de la cual no se ha justificado su valor; de una idea, por ello, que podría representar no ya una realidad, sino un mero *ens rationis*, un ente ideal. Este es el significado de la clásica objeción según la cual el argumento anselmiano implica un paso indebido del orden ideal al orden real. Ahora bien, también el argumento agustiniano, desarrollado particularmente en el *De libero arbitrio*, y luego repetido a menudo bajo el nombre de argumento *ex veritatibus aeternis*, peca del mismo defecto y, por tanto -a juicio de quien esto escribe-, es inválido.

Habremos encontrado a Dios -dice San Agustín-- cuando hayamos encontrado alguna cosa superior a nuestra razón; y no solo eso, alguna cosa eterna e inmutable. Ahora bien, los números y las leyes de los números (o sea a las verdades matemáticas) y, en general, las verdades necesarias[195], son eternas e inmutables, y son superiores a nuestra razón, puesto que la razón, cuando juzga, no juzga *la verdad*, sino juzga *según* la verdad, es decir, se somete a las verdades necesarias, reglas inmutables que se le imponen. Tales verdades no son Dios, pero, siendo eternas inmutables, y siendo superiores a nuestra razón, no pueden ser más que reflejos de Dios.

A este argumento objetamos: la inmutabilidad y eternidad de las verdades necesarias es un carácter de la proposición en cuanto tal, es un carácter de lo pensado en cuanto pensado, del ente ideal, no del objeto real conocido; tan es verdad que nosotros podemos pronunciar verdades necesarias sobre entes reales contingentes cuando decimos, por ejemplo, que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí, y esta es una verdad necesaria; pero los entes reales que están como fundamento de tal verdad son cosas individuales y contingentes; lo que existe no es "la cosa igual" como esencia universal, sino solo las diversas cosas individuales y contingentes: hombres, árboles, extensiones, etcétera, que son o pueden estar entre sí en la relación de igualdad. La universalidad es un producto de nuestra abstracción; la eternidad e inmutabilidad no son caracteres positivos de las esencias universales, sino son puramente negativas:

podemos adherirnos sin más a la observación de Carabellese si la traducimos así: el argumento anselmiano es insostenible en una filosofía en la cual el pensamiento humano no sea –como en la filosofía de Carabellese— intuición de Dios mismo, sino siempre y solo intuición de lo finito.

195. Por ejemplo, *"deteriora melioribus esse subdenta, et patria paribus comparanda, et propia suis quibusque tribuenda* […] *incorruptum melius esse cottupto, inviolabili violabili* […]", *De Lib. Arb*., II , cap. 10.

habiendo nosotros prescindido, al abstraer, la existencia individual y contingente, tenemos delante un objeto ideal que no está en el tiempo, no nace y muere, pero no nace y muere por la simple razón que, *en cuanto universal, no existe*. En consecuencia, no se puede partir de las verdades necesarias, eternas e inmutables para afirmar que existe un ente eterno e inmutable, puesto que aquello eterno e inmutable que está en mi intelecto *no existe* (no existe *como* eterno e inmutable) y aquello que existe (y es pensado por mí en las verdades necesarias) no es ni eterno un inmutable. También aquí, como en el argumento anselmiano, sería necesario, para que el argumento tuviese valor, que aquellas ideas universales que tengo presentes fueran intuidas por mí en el intelecto divino, donde verdaderamente existen como eternas e inmutables, puesto que se identifican con la esencia divina.

En cambio, muchos escolásticos[196] reconocen valor al argumento *ex veritatibus aeternis* y a la objeción indicada arriba responden que el fundamento último de las esencias abstraídas por nosotros reside en un Ente positivamente eterno e inmutable. Asiento plenamente, pero pregunto: ¿cómo sabemos nosotros que el fundamento último de las esencias es dado por la Esencia divina? ¿Lo sabemos antes o después de haber demostrado la existencia de Dios? Uno de los cultivadores del argumento agustiniano, Romeyer, afirma: *"L´existence contingente des choses suppose leur essentielle vérité et ne la fonde pas. Où trouver ce fondement?"*. Ciertamente en el orden ontológico la existencia contingente de las cosas supone que ellas son creadas según una idea divina que es fundamento de su verdad esencial; pero en el orden cognitivo se pasa de la existencia contingente a la existencia de una Esencia inmutable y de un intelecto eterno, fundamento de todos los posibles.

Reconocemos al argumento *ex veritatibus aeternis* un alma de verdad, que es esta: la posibilidad de pronunciar sobre cosas verdades necesarias (y por tanto de abstraer de los meros hechos una esencia inteligible) supone una intrínseca inteligibilidad de las cosas. ¿De dónde deriva tal inteligibilidad? Se deberá responder, como hemos visto, de una inteligencia creadora. Pero para dar esta respuesta es necesario seguir una de las vías que, manifestándonos la contingencia de las cosas, demuestre que ellas no tienen en sí la fuente de su inteligibilidad, es decir, que no tienen en sí la razón suficiente de su ser.

Otra prueba de Leibniz

En la *Monadología*, concretamente en las proposiciones 43-44, encontramos un argumento afín al argumento agustiniano. "Es verdad también que en Dios no reside solo la fuente de las existencias, sino también la de las esencias, en cuanto son reales o en cuanto hay algo de real en la posibilidad. Y esto porque el intelecto de Dios es la sede

196. Son citados, por ejemplo, por Boyer, *Cursus philos.* II, p. 329. También él reconoce valor al argumento. Asimismo, la cita de Romeyer, que viene abajo, está tomado del volumen de Boyer, p. 331.

de las verdades eternas o de las ideas de las cuales dependen ellas, y sin las cuales no habría nada de real en las posibilidades, y no solo nada existente, sino tampoco nada posible. Es necesario efectivamente que si hay una realidad en las esencias o posibilidades, o también en las verdades eternas, esta realidad esté fundada sobre alguna cosa existente y actual, y en consecuencia sobre la existencia del Ser necesario, en el cual la esencia implica la existencia".

Observamos que Leibniz dice: "*Si hay* una realidad en las esencias o posibilidades". Ahora bien, ¿cómo se puede saber esto? No se puede saberlo sino deduciendo la posibilidad de la actualidad. Pero es suficiente la actualidad de las cosas contingentes para garantizarnos su posibilidad. La posibilidad del hombre, de la montaña, etcétera, está fundada sobre alguna cosa existente, pero esta cosa existente podrían ser los hombres, las montañas, etcétera, existentes; no puedo decir que alguna cosa existente que está como fundamento de las posibilidades es Dios porque, por hipótesis, no sé todavía si Dios exista. Puedo decir: el hombre en general es posible, incluso sin saber que Dios existe, porque sé que hay hombres existentes. Pero no puedo decir: otros hombres, además de aquellos existentes, son posibles, sin saber que existe Dios.

El "argumento único" de Kant

Idéntico a este argumento de Leibniz es el que Kant, en el periodo pre-crítico, considera *El único argumento posible para demostrar la existencia de Dios* (1763).

Considerando que el ser (existencia) no es predicado o determinación de alguna cosa, o sea, no agrega nada a la idea de una cosa, no especifica la naturaleza de una cosa (puesto que la naturaleza de una cosa no se acrecienta o modifica por el hecho de ser o no ser existente) Kant observa (y justamente) que la existencia de una cosa no podrá jamás ser deducida del concepto de la cosa misma. Se pregunta luego en qué consiste la posibilidad de una cosa (se habla siempre de posibilidad intrínseca), y distingue una doble posibilidad: formal y material. La posibilidad *formal* consiste en la no-contradicción de los elementos que constituyen lo posible. "Un triángulo que sea cuadrado es absolutamente imposible [...] Esta posibilidad se funda únicamente sobre operaciones lógicas de una cosa pensable con otra"[197]. La posibilidad *material* consiste en que se den los elementos que son compatibles entre sí: "Un triángulo que tiene un ángulo recto es en sí posible. Así, el triángulo que [tiene] el ángulo recto son los *datos* o el *material* en este posible; pero el acuerdo del uno con el otro según el principio de contradicción es lo formal de la posibilidad"[198]. La posibilidad presupone, entonces, al ser, lo posible presupone lo actual, porque si se elimina el ser, se elimina el material de la posibilidad. "Pero que haya una posibilidad y además no haya algo real, esto es contradictorio;

197. Kant, *Scritti precrici,* al cuidado de P. Carabellese, taterza, Bari, 1953, p. 117.
198. *Ibid.*

puesto que si nada existe, ni siquiera algo puede ser pensado[199]. Esto no significa que solo aquello que es actual sea posible: es posible también aquello que no es actual, con tal que haya *otro* actualmente existente, de donde se siga la posibilidad del primero. Por ejemplo, el hombre sería posible también si ningún hombre actual existiese *con tal de* que el hombre pueda ser pensado por Dios actualmente existente. Sin embargo -continúa Kant- *es necesario que alguna cosa sea posible*, por tanto, es necesario que alguna cosa sea. En consecuencia, existe alguna cosa necesaria. Este ente absolutamente necesario es único porque si estuviera con otro sería dependiente de este otro y, por tanto, no sería absolutamente necesario". Kant continúa deduciendo los otros atributos: es simple, inmutable y eterno, es la suma realidad, es espíritu. En esta primera parte Kant ha expuesto su prueba de la existencia de Dios; en la segunda parte muestra la utilidad de esta prueba; en la tercera parte muestra que tal prueba es la única que concluye con absoluta certeza. Y aquí encontramos observaciones que volveremos a ver en la *Crítica de la razón pura*.

El único argumento kantiano no es válido. El paso no justificado está en la afirmación: *es necesario que alguna cosa sea posible*. En efecto, si alguna cosa es, necesariamente alguna cosa es posible (*quidquid est, dum est, necesse est esse*), pero si la existencia de aquella [200]cosa es contingente, también su posibilidad es contingente.

2. Las críticas kantianas a las pruebas de la existencia de Dios

Entre las objeciones a la posibilidad para demostrar la existencia de Dios recordaremos solo las más famosas que Kant elabora en la *Crítica de la razón pura*.

Kant distingue todas las posibles pruebas de la existencia de Dios en tres tipos: prueba ontológica, cosmológica, físico-teológica. "Todas las vías que a este respecto (para demostrar la existencia de Dios) se mueven de la siguiente manera: 1) o de la *experiencia determinada* y de la particular naturaleza del mundo sensible y salen de él, según las leyes de la causalidad, hasta la causa suprema fuera del mundo; 2) o bien ponen empíricamente como fundamento solo una *experiencia indeterminada*, esto es, una experiencia cualquiera; 3) o hacen abstracción de toda experiencia y concluyen de hecho *a priori* a partir de los *simples conceptos* la existencia de una causa primera. El primer argumento es el argumento físico-teológico, el segundo el cosmológico, el tercero el ontológico. No hay y no pueden haber otros"[201]. Ahora bien, dice Kant, la prueba ontológica no tiene valor porque implica un paso ilegítimo del orden ideal al orden real; la prueba cosmológica, además de otros defectos, tiene el de apoyarse sobre la prueba ontológi-

199. *Ibid.*, p. 118

200. Desde aquí Kant está perfectamente de acuerdo con la escolástica. *Cf.* Masnovo, *Problemi di metafisica e di criteriología*.

201. *Critica della ragion pura*, trad. Gentile-Lombardo Radice (revisada por V. Mathieu), Laterza, Bari, 1963, p. 476.

ca, y por tanto cae con esta; la prueba físico-teológica, además de otros defectos, tiene el de apoyarse sobre la prueba cosmológica, y por tanto cae con esta; así que no queda ninguna de las pruebas tradicionales.

En el caso de la prueba ontológica podemos, al menos en la conclusión, estar de acuerdo con Kant.

Crítica a la prueba cosmológica

Kant expone la prueba así: "si alguna cosa existe, debe existir también un ser absolutamente necesario. Pero yo mismo, por lo menos, existo, por tanto, existe un ser absolutamente necesario [...] Pero la prueba deduce además otras cosas: el ser necesario no puede ser determinado sino en un único modo, esto es, respecto a todos los posibles predicados opuestos por uno solo de ellos, y sin embargo debe ser completamente determinado por su concepto. Ahora bien, hay un concepto solo de una cosa posible que *a priori* determine esto completamente, o sea, el de *ens realissimum*. En consecuencia, el concepto de Ser realísimo es el único concepto por el que puede ser pensado un ser necesario; esto es, existe en modo necesario un Ser supremo"[202].

En consecuencia, según Kant, la prueba cosmológica consta de dos partes:

1) El paso de una existencia en general a una existencia necesaria.

2) Atribución de esta existencia necesaria al *ens realissimum*, o sea, al ser perfectísimo.

Kant critica las dos partes.

a) El primer paso contiene en sí "un nido de pretensiones dialécticas", dice Kant[203], y enumera cuatro. La primera es la que consiste en concluir de un contingente una causa. Ahora bien, el principio que nos permite inferir de un contingente una causa vale solo para el mundo sensible, como Kant ha concluido en la Analítica trascendental.

Observo: el principio que Kant está justificado como necesario solo para unificar el mundo de la experiencia, que es la "Segunda analogía de la experiencia", esto es, el principio que, afirmando la existencia de relaciones necesarias entre fenómenos,

---

202. *Ibid.*, pp. 485-486.
203. *Ibid.*, p. 488.

permite inferir de un hecho contingente una causa determinada; no es el principio "todo contingente es causado". Por tanto, aquí Kant implícitamente identifica estos dos significados del así llamado principio de causa que hemos ya denunciado en el capítulo quinto.

Empero, Kant sostiene que también el principio "todo contingente es causado" presenta dificultades. En efecto, si se entiende por contingente aquello de lo cual se puede pensar el no ser, queda por ver si este poder pensar, el no ser, es solo un capricho o se funda sobre la naturaleza de aquello que es pensado no existente. En otras palabras: es necesario demostrar que existe algo contingente; ahora bien, la contingencia (la *real* posibilidad de no ser) puede ser inferida solo por el comenzar a ser de una cosa o por su terminación, o sea, por el cambio[204].

Observo: es propiamente aquello que se hace en las primeras tres vías tomistas. Entonces, ¿por qué Kant, sin decirnos explícitamente el motivo, sostienen que, si se infiere la contingencia del cambio, el principio "todo contingente es causado" no es ya un principio analítico?

Creo que se deberá responder que por dos motivos. El primero es el concepto kantiano de juicio analítico como juicio tautológico -y para esto envío al primer volumen de estos *Elementos*-. El segundo es el presupuesto de que todo aquello que es dado en el tiempo (y todo cambio es dado en el tiempo) es fenómeno en el sentido kantiano y no cosa en sí. En consecuencia, si la causa es condición necesaria del cambio, ella es condición necesaria del modo en el cual *nos aparecen* las cosas, no de las cosas en sí. Observo: si no se admite la teoría del tiempo como intuición pura, no se podrá aceptar esta conclusión kantiana.

La segunda "pretensión dialéctica" denunciada por Kant en la proposición "si existe algo, existe un ente necesario" es la siguiente: se presupone que, si aquello que existe no tiene en sí la razón de su existencia y depende de otro, no se puede ir al infinito en la dependencia de otro, sino que se debe finalmente encontrar un ente que tiene en sí la razón de su ser. Ahora bien, objeta Kant, una serie infinita no puede ser dada toda al mismo tiempo, pero no se excluye que se deba remontar siempre de algo condicionado a su condición sin encontrar jamás una condición incondicionada. Y esto porque las condiciones de los fenómenos a los cuales podemos remontarnos son siempre fenómenos, por tanto jamás incondicionados (un fenómeno es por definición algo condicionado: condicionado por la cosa en sí y por el sujeto al cual aparece).

204. *Ibid*., pp. 245 y 253.

Observo: esta objeción kantiana supone que el procedimiento para demostrar la existencia de un Ente necesario o de una Causa primera es el de remontarse de un hecho a aquello que le precedió en el mundo de la experiencia, y así sucesivamente; en suma, de remontarse a las *causae fiendi* y buscar por esta vía un *inicio* absoluto. Pero al exponer las vías tomistas hemos dicho que Dios *no* se encuentra como el inicio del mundo, sino como aquello sin el cual el mundo deviniente sería contradictorio; pero no se encuentra el origen de aquello que precede al fenómeno (la causa en sentido humeano o kantiano) sino el origen del ser de aquello que constatamos.

La tercera "pretensión dialéctica" es la de haber justamente agotado la serie de todas las condiciones cuando se ha afirmado que ellas dependen de un incondicionado. En cambio, si las condiciones son *dadas*, ellas se presentan siempre como condicionadas.

Observo: lo incondicionado es inferido como la razón de ser de todo condicionado (de todo deviniente, de todo lo causado) pero nada en absoluto como la serie total de las condiciones. En otras palabras: la eficacia causal de la Causa primera es la razón de ser de todo deviniente y de todo comienzo, pero no excluye de ninguna manera que en el mundo de la experiencia la serie de los efectos se despliegue en una serie infinita. Repito: cuando se afirma la existencia de Dios no se afirma la existencia de aquello a partir de lo cual comienza el mundo, sino la existencia de aquello que hace ser al mundo, la existencia de aquello por lo cual *todo* ente mutable tiene necesidad para ser.

La cuarta "pretensión dialéctica" se refiere más bien al concepto de la posibilidad de Dios como ente perfectísimo y no a la inferencia de una existencia cualquiera a la existencia necesaria.

b) El segundo paso (del ente necesario al ente perfectísimo) no es legítimo porque implica un recurso a la prueba ontológica, ya demostrado inválida. "Para poner con seguridad su fundamento esta prueba (cosmológica) se confía en la experiencia y se da así un aire como si fuera diversa de la ontológica, que coloca toda su confianza en meros conceptos puros *a priori*. *Pero de esta experiencia la prueba cosmológica no se sirve sino para dar un solo paso, esto es, para pasar a la existencia de un ser necesario. ¿Qué propiedades tenga este?, el argumento empírico no puede decirlo*; y entonces la razón se toma completamente licencia y va en busca de meros conceptos, o sea, busca qué propiedades debe tener un Ser absolutamente necesario en general, el cual, entre todas las cosas posibles contenga en sí las condiciones requeridas para una necesidad absoluta. Pero ella cree encontrar estos requisitos únicamente en el concepto de un ser realísimo y, por tanto, concluye: es el ser absolutamente necesario. Es claro que en *esto se presupone que el concepto del Ser de la más alta realidad satisfaga al concepto de la absoluta necesidad de la existencia, o sea, que de aquella se pueda concluir esta; proposición que era afirmada por el argumento ontológico, el cual, entonces, se asume en la prueba cosmológica* y se pone como su fundamento ahí en donde se

había querido evitar”[205]. La prueba cosmológica, nos dice Kant, no es otra cosa que la prueba ontológica vista al revés. En efecto, en la prueba ontológica yo digo que la idea del ser perfectísimo es tal que en ella debe estar comprendida también la existencia necesaria; en la prueba cosmológica digo que la existencia necesaria debe competer al ser perfectísimo, y puesto que no vale la prueba ontológica, tampoco la cosmológica tiene valor. En consecuencia, Kant hace este fundamental reproche al segundo paso de la prueba cosmológica: se llega, por una parte, a una existencia necesaria (pero a qué cosa pertenezca la existencia necesaria no se sabe); por otro lado, y por otra vía (con un puro juego de conceptos) se llega a un ser perfectísimo (pero no se sabe si existe). En un determinado momento se ponen juntos el ser perfectísimo y la existencia necesaria y se dice: el ser perfectísimo existe necesariamente. Pero se trata de algo totalmente arbitrario.

Observamos que esta escisión no está en la teología natural de Santo Tomás. Las pruebas tomistas, en efecto, no parten nunca de una “existencia en general”, sino siempre de la existencia de alguna cosa con determinados caracteres esenciales: *de la existencia de aquello que cambia, de la existencia de aquello que comienza, de aquello que termina, de la existencia de aquello que tiene un cierto grado de perfección*. “Yo mismo, por lo menos, existo”, dice Kant exponiendo el hecho del cual parte la prueba cosmológica. Muy bien, pero cuando digo “yo existo” no considero en mí solamente la existencia en general, sino considero la existencia de *mí* como deviniente, imperfecto, insuficiente en el ser; y es porque no encuentro en *mí* la razón de mi existencia, que afirmo la existencia de otro diverso a mí. Diverso precisamente en aquel carácter que es signo de mi insuficiencia. Y así como el signo más evidente de mi insuficiencia es el devenir, digo que el Otro debe ser indevenible, y cuando he dicho indevenible he dicho acto puro, por tanto perfectísimo. No recurro de hecho a un juego de conceptos, a la prueba ontológica, para decir que el ser necesario es también ser perfectísimo, sino que procedo siempre tras el impulso de la experiencia, o mejor, de aquella contradicción que he encontrado en la experiencia y que debo resolver afirmando la existencia de Dios.

La existencia en general de la cual parte la prueba cosmológica expuesta por Kant es una abstracción vacía: el verdadero dato es una *naturaleza existente,* por tanto la conclusión a la que llego es, no ya la existencia necesaria de no sé qué cosa, sino la existencia necesaria de una cosa que debe tener en sí los caracteres que explican el hecho del cual he partido[206].

---

205. *Ibid*., pp. 486-487.

206. Para esta crítica a la crítica kantiana, véanse los *Studi esegetici, critici, comparativo sulla Critica della ragione pura*, de G. Zamboni, Verona, 1931, muy apreciables por su seriedad y agudeza. Quien escribe, sin embargo, no acepta la tesis fundamental de este libro, según la cual Kant y Santo Tomás tendrían un diverso concepto de ser: para Kant el ser sería simplemente el *existir* privado de *actus essendi*. Ambos (Kant y Santo Tomás) razonarían bien, pero partiendo de un diverso concepto de ser. No creo que pueda existir “una mentalidad privada de *actus essendi*” (*op. cit*., p. 52), porque no hay un pensamiento que no sea pensamiento

Crítica a la prueba físico-teológica

He aquí cómo Kant resume la prueba físico-teológica: "Los momentos principales de la susodicha prueba físico-teológica son los siguientes: 1) En el mundo hay por todas partes signos evidentes de una ordenación según un objetivo determinado, actuado con gran sabiduría y en un todo de indescriptible multiplicad de contenido [...] 2) Para las cosas del mundo, esta ordenación final es del todo *extraña* y se adhiere a ellas solo de modo *contingente*; esto es, la naturaleza de la cosa no habría podido por sí, con medios así de variados entre sí coordinados, concordarse para obtener un objetivo final determinado, si no fueran propiamente elegidos y dispuestos a eso por un principio racional ordenador [...] 3) Por tanto, existe una *causa sublime y sabia* (o más causas) que deben ser la causa del mundo, no simplemente como una naturaleza omnipotente operante ciegamente por su productividad, sino como inteligencia por su liberad. 4) La unidad de esta causa se puede concluir por la unidad de la relación recíproca de las partes del mundo como elementos de una obra de arte, en aquello sobre lo cual domina nuestra observación, pero más allá, según todos los principios de la analogía, con verosimilitud"[207].

Antes de exponer las críticas kantianas, observemos algunas diferencias entre la prueba físico-teológica referida por Kant y la Quinta vía tomista, diferencias que son pura ventaja para la Quinta vía. 1) La prueba físico-teológica parte del presupuesto de que la ordenación finalista es "del todo extraña a las cosas del mundo y se adhiere a ellas solo de modo contingente"; o sea, parte del presupuesto de una naturaleza que, intrínsecamente, es puro mecanismo, y que luego es finalizada desde fuera, como un reloj. El acero, en efecto, del cual está construido un reloj, no está ordenado a ser un reloj u otra cosa: es solo el diseño y la voluntad del artesano lo que disponen las partes del acero de modo tal que formen un reloj. El asombro del cual nace la prueba físico-teológica referida por Kant es el asombro de frente a un acero que, siendo por sí indiferente para volverse reloj en vez de permanecer siendo una barra de acero, de hecho se vuelve reloj. La prueba físico-teológica parte, en suma, de la consideración de un universo cartesianamente concebido. Una teoría que descubriese, *inmanente* al ente mismo finalizado, un principio unificador y finalizador, eliminaría sin más la base de la prueba físico-teológica referida por Kant, como observa Kant mismo y como nosotros

---

del ser y porque también un puro existir (¿qué es el puro existir que no tenga *actus essendi*? ¿Tal vez el ente ideal?) no es pensable sino en función del ente real y actual. A propósito de las pruebas de la existencia de Dios, mientras que para Zamboni el punto de partida es la composición real de esencia y ser en las criaturas, y la contingencia de lo mutable es un punto de llegada (*op. cit.*, p. 50), según quien esto escribe el punto de partida es la constatación del devenir y el reconocimiento de la insuficiencia del devenir para explicarse a sí mismo –y la composición real de esencia y ser es el punto de llegada-. Punto de llegada, como observa A. Masnovo, en el orden de la *investigación*, del descubrimiento de la verdad, aunque pueda ser punto de partida en la reconstrucción sistemática de la verdad.

207. *Critica della ragione pura*, trad. cit., pp. 499-500.

referiremos dentro de poco. La Quinta vía tomista parte, en cambio, de la afirmación de una finalidad *inmanente* a los cuerpos naturales, especialmente en los vivientes. Parte de la consideración de una naturaleza aristotélicamente concebida, en la cual todo cuerpo tiene una forma, todo viviente tiene un alma que es principio de unidad y armonía entre sus varias partes y actividades. Pero, aun afirmando que el principio de tal armonía es inmanente a los cuerpos singulares, demuestra que este principio inmanente no es razón suficiente para la finalidad observada, puesto que obra inteligentemente, aun no siendo él mismo inteligente, y por ello debe haber sido puesto en los entes naturales por una causa inteligente. 2) La prueba referida por Kant parte del finalismo de *toda* la naturaleza; la Quinta vía parte del finalismo de *ciertos entes*.

Veamos ahora las observaciones de Kant, quien tiene simpatía por la prueba físico-teológica: la juzga un argumento fuerte, pero no un argumento apodíctico. "Esta prueba merece ser siempre mencionada con respeto. Es la más antigua, la más clara, la más adaptada a la razón común humana. Ella reaviva el estudio de la naturaleza y de ella misma recibe su existencia con nueva fuerza. Ella lleva fines y objetivos donde nuestra observación por sí no los habría descubierto y amplía nuestro conocimiento de la naturaleza con el hilo conductor de una particular unidad, cuyo principio está fuera de la naturaleza. Y estos conocimientos actúan sobre su causa, esto es, sobre la idea que les ha dado ocasión, y acrecientan la fe en un sumo Creador hasta alcanzar una *convicción irresistible*.

"Así que no solo sería frustrante, sino completamente inútil el buscar quitarle prestigio [...]; pero no por esto, sin embargo, podemos avanzar a una *certeza apodíctica*, a una adhesión que no tenga necesidad de favores y apoyos externos; no puede ir en detrimento de la buena causa sobajar el lenguaje dogmático de un sofista capcioso al tono de la moderación y de la discreción propias de una fe suficiente para tranquilizar, aunque justamente no de tal manera que imponga una sumisión incondicionada"[208]. Y aquí vienen en mente las famosas palabras del prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: "deberéis quitar de enmedio al saber, para darle lugar al de la fe".

¿Por qué no se llega a la certeza apodíctica, esto es, a la evidencia, según Kant? Porque: "la prueba físico-teológica no puede demostrar jamás por sí sola la existencia de un ser supremo [ser perfectísimo], sino que debe dejar siempre a la ontológica (a la que solo sirve de introducción) colmar este defecto; por tanto, esta [prueba ontológica] contiene siempre el único argumento posible (aunque se trate solo de una prueba especulativa) que no es dado a ninguna razón humana superar"[209]. Y esto porque la prueba físico-teológica "podría a lo sumo demostrar *un arquitecto del mundo*, que sería siempre muy limitado por la capacidad de la materia elaborada por él, pero *no un*

208. *Ibid*., pp. 498-499.
209. *bid*., p. 499.

creador del mundo a cuya idea todo está subordinado: esto es muy lejano para bastar al gran objetivo al que se mira, para demostrar un ser originario suficiente para todo"[210]. Para atribuir al Arquitecto del mundo los caracteres divinos, deberemos recurrir a la prueba ontológica: "Luego de que se ha alcanzado la admiración de la grandeza, sabiduría, potencia, etcétera, del autor del mundo y no se puede ir más allá, se abandona a un rasgo esta prueba conducida con argumentos empíricos, y se llega a la contingencia del mundo deducida desde el principio por el orden y la finalidad del mundo mismo. De esta sola contingencia se llega, únicamente por conceptos trascendentales, a la existencia de un ser absolutamente necesario, y del concepto de la necesidad de una causa primera a un concepto absolutamente determinado o por determinar, o sea, a una realidad omnicomprensiva (Ente perfectísimo). La prueba físico-teológica permanece, por tanto, encallada, y en este desconcierto ha saltado sin más a la prueba cosmológica, y puesto que esta no es otra cosa que una prueba ontológica enmascarada, ha conseguido su objetivo solo por medio de la razón pura (*a priori*), si bien desde el principio hubiese renegado cualquier parentesco con esta y construido todo sobre pruebas desunidas de la experiencia"[211].

En consecuencia, la crítica es esta: la prueba físico-teológica parte de la contingencia de *ciertos aspectos* del mundo (orden, finalidad), por tanto, puede *a lo mucho* llevar a una razón de *estos* aspectos: al arquitecto del mundo; en cambio, salta al afirmar la contingencia del *ser* del mundo para poder concluir que el arquitecto del mundo es también el Ser necesario, y de aquí debe luego pasar a la prueba ontológica para determinar la esencia de este Ser necesario.

Respondemos: no se salta del ordenador inteligente al Ser necesario, sino se demuestra, deduciendo los otros atributos divinos de los primeros que hemos conocido, que el Ser necesario debe también ser inteligente y, por tanto, ordenador del mundo, como veremos en los capítulos siguientes.

Pero Kant señala otra objeción contra la prueba físico-teológica: ¿Y quién nos dice que el orden de las cosas es contingente? ¿No podría ser un orden necesario a la naturaleza de las cosas? Afirmamos que la finalidad, el orden, la armonía vienen a las cosas desde fuera, de un ordenador supremo, con base en un simple argumento de analogía, porque vemos que, en los productos del arte humano, la finalidad es dada por el intelecto humano, que, por ejemplo, en un reloj la conexión entre las varias partes se sigue, no por la naturaleza de las piezas, sino del modo con el cual los ha dispuesto el hombre. Pero, ¿quién nos dice que sea así en la naturaleza?

---

210. *Ibid.*, p. 501.
211. *Ibid.*, p. 502.

Esta objeción está más ampliamente formulada en la *Crítica del juicio*, donde se dice: "Es absolutamente cierto que nosotros no podemos aprender a conocer suficientemente y tanto menos explicar los seres organizados y su posibilidad interna según los principios puramente mecánicos de la naturaleza […], pero juzgaremos demasiado temerariamente si decimos que, incluso pudiendo penetrar hasta el principio de la naturaleza en la especificación de sus leyes generales […] no se puede encontrar en ella un principio escondido suficiente para explicar la posibilidad de los seres organizados, sin admitir un diseño en su producción […] porque, ¿de dónde nos vendría este conocimiento?"[212]. En otras palabras: si conociéramos perfectamente la naturaleza de un viviente, ¿cómo puede conocerla un intelecto intuitivo, quién nos dice que no podemos descubrir en tal naturaleza el origen de su actividad así ordenada, sin necesidad de recurrir a una especie de gran artesano de la naturaleza?

Observamos que esta crítica va solo contra una prueba, como aquella referida por Kant, que parta de un presupuesto mecanicista, no contra la Quinta vía tomista. En la concepción aristotélico-tomista, en efecto, no solo es posible, sino *necesario* que haya un principio intrínseco organizador, y sin embargo tal principio intrínseco es la causa inmediata, pero no puede ser la causa última de la finalidad que se manifiesta en el viviente, puesto que tal finalidad es inteligente, mientras que sería absurdo, por ejemplo, atribuir la inteligencia al alma vegetativa de una planta. En otras palabras: según Kant se debería admitir un Finalizador trascendente solo si *no* hubiera un principio inmanente de finalidad (ahora bien, objeta Kant, puede darse que un principio de finalidad sea); según Santo Tomás, en cambio, el principio inmanente de finalidad (la forma sustancial) no se puede explicar sino como el efecto de una Causa primera inteligente: el sello de inteligibilidad que toda cosa recibe de la primera Inteligencia.

212. *Critica del giudizio*, trad. Gargiulo, Laterza, Bari, 1938, p. 263.

CAPÍTULO DÉCIMO
LA ESENCIA DE DIOS. DIOS COMO PRIMER ENTE

Las cinco vías tomistas nos han llevado a afirmar la existencia de un Inmutable o Indevenible, de una Causa primera incausada, de un Ente necesario, de un Ente perfectísimo, de una Inteligencia ordenadora. ¿Estos diversos atributos pertenecen a una misma realidad que nosotros podemos llamar Dios, o bien pertenecen a entes diversos?

Esta pregunta nos introduce al problema de la naturaleza de Dios, de la naturaleza de aquel Otro que hemos debido admitir como razón de ser del mundo de la experiencia[213], de aquel Otro sin el cual este mundo (el mundo del devenir, del comenzar y determinar, de lo más y lo menos en la perfección, de la preordenación a un fin) sería contradictorio.

Sin embargo, antes de determinar, en cuanto nos sea posible, la naturaleza de Dios, reflexionemos en cómo se nos da este problema a nosotros. 1) *No* hemos partido de un concepto de Dios ya preexistente en nuestro espíritu y nos hemos preguntado si a Él compete la existencia, sino que hemos partido de la consideración de cosas existentes, que no podrían existir si no hubiera otro. 2) Toda demostración de la existencia de este Otro nos ha hecho conocer, bajo un determinado atributo, a este último: inmutable, incausado, etcétera. Demostrada la existencia de Dios, hemos encontrado algún atributo suyo, hemos ya comenzado a determinar su esencia. 3) Toda determinación ulterior de la naturaleza de Dios se hará con base en los primeros atributos que hemos conocido de Él, al demostrar su existencia. 4) Por tanto, solo es una la vía que nos lleva a demostrar la existencia y a determinar la esencia de Dios, y es la siguiente: de Dios se puede afirmar (en filosofía) todo aquello y solo aquello que es necesario para que dé razón del (o sea, para eliminar la contradicción del) mundo de la experiencia.

1. Dios es acto puro

Eternidad y necesidad

Lo Inmutable debe ser *eterno*. Según la definición de Boecio, la eternidad es *indeterminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Esta definición expresa los dos elementos necesarios al concepto de eternidad: Eterno es aquello que es: 1) sin principio y sin fin (*interminabilis vitae*); 2) sin sucesión (*tota simul*). Ahora bien, inicio, fin, sucesión, son

213. Por brevedad y simplicidad, continuaremos llamando Dios a este *Otro*. En rigor, estaríamos autorizados a hablar de Dios solo una vez que hayamos determinado su naturaleza.

formas del devenir, de mutación; implica siempre un paso de la potencia al acto; por tanto, se excluyen de lo Inmutable[214].

Lo que es eterno es *necesario*. En efecto, lo eterno no puede no ser, y por tanto es necesario. El término de la Primera vía se identifica, entonces, como el de la tercera.

Dios es acto puro

Lo Inmutable es *acto puro*, o sea, no tiene en sí potencia pasiva, no puede ser aquello que todavía no es. La potencia pasiva, en efecto, es la raíz del devenir, puesto que devenir significa pasar de la potencia al acto; por tanto, aquello que no puede mutar, que no puede devenir, no tiene en sí potencia pasiva, sino, por decirlo así, ya está todo aquello que podría ser: es acto puro. Que lo Inmutable esté en acto puro se puede demostrar también así: a lo Inmutable hemos llegado como a la razón de ser de todo devenir; ahora bien, la razón de ser del devenir es un ente en acto, como se vio arriba, lo que quiere decir[215]: la razón de este devenir es un ente que posee ya en acto aquello a lo cual tiende este devenir, pero la razón de ser del devenir en cuanto tal (del devenir überhaupt) es un ente que tiene en acto todo aquello que es posible ser; que es, es decir, acto puro[216].

En consecuencia, es contradictorio pensar en el Acto puro como si deviniera. El Acto puro excluye por sí todo devenir, no ya porque sea alguna cosa muerta o estática, sino porque posee ya toda la vida que es posible poseer; porque, por decirlo así, se posee perfectamente sin tener necesidad de buscarse.

Simplicidad divina

Puesto que Dios es acto puro, debemos negar en Él cualquier tipo de potencia y cualquier tipo de composición, puesto que toda composición supone potencia, "muchos elementos no pueden unirse si no hay alguna cosa en acto y alguna cosa en potencia". Supongamos efectivamente que dos elementos se unen, ¿cómo podrá suceder la síntesis? O bien porque uno de los dos es absorbido por el otro, y entonces el elemento absorbido, que está en potencia respecto al otro, pasa a ser el otro; o bien porque cada uno de los dos se funde en un tercer ente, pierde la propia naturaleza para adquirir una nueva, y entonces ambos elementos están en potencia respecto al *tertium quid*, a la síntesis.

---

214. "*Omne quod íncipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum est autem Deum esse omnino immutabilem. Est igitur aeternus, carens principio et fine*", I *Contra Gent.*, cap. 15.

215. Capítulo cuarto.

216. I *Contra Gent.*, cap. 16.

"Las cosas que están en acto no se unen sino exteriormente, como cosas ligadas o congregadas juntas, y estas no constituyen un ente solo. Sin embargo, también en este caso las partes reunidas están en potencia respecto a la unión: en efecto, están unidas en acto, luego de ser unibles en potencia. Ahora bien, en Dios no hay alguna potencia; por tanto, en Él no hay alguna composición"[217].

Ahora bien, no resta más que aplicar este principio general a los varios tipos de composición que la experiencia nos ofrece.

Suponiendo que haya en los cuerpos una composición de materia y forma, y que la materia sea el elemento potencial, concluiremos que en Dios no hay materia y que Dios no es cuerpo. Pero, incluso prescindiendo de la teoría hilemórfica[218], que desarrollaremos en filosofía de la naturaleza, diremos que Dios no es cuerpo porque el cuerpo, en cuanto extensión[219], implica una pluralidad, y por tanto una composición de partes.

En Dios no hay composición entre sustancia y accidente. En efecto, ser una sustancia distinta a los accidentes significa tener una realidad fundamentalmente susceptible de (o sea, en potencia para) ulteriores determinaciones, para ulteriores actuaciones. Yo, por ejemplo, tengo ciertas cualidades, cumplo ciertos actos que son, en efecto, *míos* (de *mí*), pero no son yo; tan es verdad que yo puedo ser yo incluso sin aquellas cualidades o actos. Esto significa que aquella realidad fundamental que soy yo (mi sustancia), es susceptible de diversas actuaciones, está en potencia para diversas cualidades y actividades. En Dios no puede, por tanto, existir la composición: en Dios todo es sustancial, todo se identifica con aquello que es Él. En rigor no se puede, por tanto, decir que Dios tiene una perfección o una actividad, sino que se debe decir que es sus perfecciones y actividades; toda perfección, todo atributo divino, toda actividad de Dios se identifica con la sustancia divina, es Dios mismo.

2. Dios es el *Ipsum Esse subsistens*

Pero vayamos más allá. También la definición de *aquello que* una cosa es (su esencia), y el ser en acto, implica en la cosa misma una potencialidad; por tanto, deberemos negar en Dios también esta composición y afirmar que en Dios la *esencia y el ser en acto se identifican*.

217. *Ibid.*, cap. 18.

218. Teoría de la composición de materia y forma en los cuerpos; de ὕλη (materia) y μορφή (forma).

219. Alguien podría decir: pero en este punto yo no sé todavía que existan tantos cuerpos como entes extensos. Podría responder que la existencia de realidades extensas es inmediatamente evidente, pero, por brevedad, doy al argumento una forma hipotética y digo: si jamás existieron los cuerpos, Dios no puede ser cuerpo.

Lo que quiere decir: no solo Dios *es* (y no *tiene*, "toda perfección suya"), sino que Dios *es* (y no *tiene*) al ser en acto; verdad que se expresa con las palabras: Dios es el *Ipsum Esse subsistens*.

Se suele decir que este atributo expresa la esencia metafísica de Dios, lo que significa: es el concepto de Dios del cual se pueden deducir todos los otros atributos divinos; es el concepto que mejor expresa la trascendencia de Dios, la distinción entre Dios y todo aquello que no es Dios. Por tanto, se trata de un primado que este atributo tiene en nuestro conocimiento de Dios, no de un primado en la esencia misma de Dios, puesto que, dada la absoluta simplicidad divina, no puede haber distinción real entre los atributos divinos, sino solo distinción lógica. Distinción lógica *cum fundamentum in re*, puesto que aquellos atributos que se identifican en Dios, identificándose todos, con la esencia divina, se hayan distintos en los otros entes fuera de Dios; o, en otras palabras, la esencia divina en su unidad y simplicidad virtualmente contiene la perfección que se haya fragmentada y desperdigada, por decirlo así, en las otras cosas.

Puesto que el concepto de Dios *Ipsum Esse subsistens* es el concepto más compresivo que podemos tener de Él, nos detendremos un momento a revisarlo.

Convendrá señalar también cómo se ha formado históricamente.

La elaboración filosófica del concepto de Dios se desenvuelve, en la escolástica, bajo el influjo del pensamiento aristotélico, y la disuasión del aristotelismo en el mundo cristiano se da a través de los intérpretes, árabes y hebreos; ahora bien, el aristotelismo de los árabes estaba fuertemente influido de neoplatonismo y aceptaba de él la concepción emanantista, en la cual no se ven con certeza y claridad los confines entre el mundo y Dios. En cambio, para los filósofos cristianos, el problema de la distinción entre Dios y las criaturas debía indicarse con particular agudeza. Y en un primer momento, pareció satisfactoria la teoría del filósofo hebreo Ibn Gebirol (1021-1058), que los latinos llamaban Avencebrol o Avicebron, autor de un libro titulado *Fons vitae,* en árabe, y traducido al latín en el siglo XII por obra de Juan Hispano y Domingo Gundisalvi o Gundisalinuss. Avencrebol firma la composición de materia y forma en todas las sustancias creadas, sean corpóreas o espirituales, distinguiendo posteriormente varios tipos de materia. Esta doctrina, dije, pareció resolver de modo satisfactorio el problema de la trascendencia de Dios de la distinción entre Dios y el mundo: Dios es forma pura, todas las otras cosas están compuestas de materia y forma; las cosas se distinguen de Dios en cuanto tienen en sí el elemento potencial que es la materia. Avencebrol es la fuente inmediata de esta teoría tan difundida en la filosofía medieval, y también Santo Tomás, cuando habla de la teoría que afirma de la composición hilemórfica en todas las criaturas, casi siempre cita a Avencebrol (véase especialmente el opúsculo *De substantiis separatis*). Pero si bien Avencebrol fue muy apreciado por los doctores medievales, empero no era una fuente cristiana; en consecuencia, era natural que se buscase

reencontrar la teoría de Avencebrol en una fuente más autorizada. Se encontró, o se creyó encontrarla, en San Agustín, especialmente en el *De Genesi ad litteram* y en libro XII de las *Confesiones*[220].

En cambio, para otros, y entre estos para Santo Tomás, la teoría de Avencebrol parecíale insostenible. Según Santo Tomás ella se deriva de una forma de realismo exagerado, esto es, por suponer "que todo aquello que se distingue lógicamente también se distingue realmente; ahora bien, en la sustancia incorpórea, el intelecto aprehende un aspecto por el cual ella se distingue de la sustancia corpórea y un aspecto común, y entonces quiere concluir que aquello por lo cual lo incorpóreo difiere de lo corpóreo sea su forma, y aquello [...] que es común, sea su materia". Pero Santo Tomás observa: 1) Es imposible que una misma materia sea sujeto de formas espirituales y formas corpóreas, puesto que la materia de una cosa se distingue de la de otra por la cantidad, y en las sustancias espirituales no hay cantidad; 2) además, si admitimos la presencia de materia en los entes espirituales, dejaríamos de explicar sus caracteres peculiares.

Según Santo Tomás, los entes espirituales (alma humana, ángeles) son formas puras. Pero, entonces, ¿cómo se distinguen de Dios? ¿Cuál es el elemento potencial que los distingue del Acto puro? Este elemento potencial es su misma esencia que no existe por sí, por la propia fuerza, sino que debe recibir al ser y, por tanto, está en la existencia como la potencia en relación al acto. En cambio, Dios existe por sí, por su naturaleza; no recibe al ser sino que es su propio ser: *Ipsum Esse subsistens*.

También la teoría de la composición de esencia y ser en acto en las criaturas se encontraba en la tradición filosófica y precisamente en el filósofo árabe Ibn Sina que los latinos llamaban Avicena (m. 1037)[221]. Para explicar cómo todo ente fuera de Dios no es necesario por sí, Avicena introduce justamente la distinción real (y por tanto la composición) entre esencia y ser. Y también aquí, como para la teoría de la composición hilemórfica, se buscó una fuente cristiana de la doctrina y se creyó encontrarla en el opúsculo de Boecio *De hebdomadibus*. En tal opúsculo se encuentran efectivamente proposiciones, puestas delante a modo de axiomas que hablan de una distinción entre *esse* y *quod est*. Sin embargo, los axiomas boecianos, como ha demostrado Roland-Gosselin, se refieren a otro problema: el de las relaciones entre la esencia y el individuo. La fuente auténtica de la teoría de la composición de esencia y ser en toda creatura es Avicena. Empero, observamos que Santo Tomás no toma la teoría de Avicena tal cual: Avicena, por ejemplo, dice que el ser es un accidente respecto a la esencia, mientras Santo Tomás afirma que el ser actúa la esencia, hace que la esencia sea, y no es un accidente que se agrega a la esencia (*Quodl.*, XII, q. 5, a. 5).

---

220. *Cf.* G. Théry, "L´augustinisme médiéval et le problème de l´unité de la forme", en: *Acta hebdomadae Augustitianae thomisticae*, Marietti, Torino, 1931.
221. *Cf.* Roland-Gosselin, *Le "De ente et essentia" de St. Thomas d´Aquin*, Kain, 1926.

Después de Santo Tomás, todavía la cuestión se discutió vivamente: Duns Scoto (C.1270-1308) y F. Suárez (1548-1617), entre otros, no aceptan la teoría de la composición y, en consecuencia, la distinción real entre esencia y ser en las criaturas y, en cambio, afirman su identidad[222]. Luego de este breve *excursus* histórico, veamos la importancia teorética de la cuestión.

Demostración de que Dios es el Ipsum Esse subsistens

Hemos dicho arriba que en Dios se identifica esencia y ser, porque en Él no puede existir composición alguna; veamos ahora otras dos consideraciones de Santo Tomás para demostrar tal identidad. 1) El ser dice *acto,* puesto que una cosa es en cuanto está en acto; si en una cosa el ser en acto se distingue de la cosa que es, se deberá decir que aquella cosa *tiene* al ser y por tanto está en el ser como la potencia al acto. Pero en Dios no hay potencia, por tanto, no puede haber en Él nada que se distinga de su ser actual[223]. 2) Si una cosa es, y sin embargo no es el mismo ser, tendrá el ser por participación, o sea, lo habrá recibido. Aquello que recibe al ser no puede ser el primer Ente, no puede ser encausado, porque supone la existencia de otro, de quien lo ha recibido. En consecuencia, Dios es el primer Ente, que es incausado, debe existir por su naturaleza, por su esencia, y por tanto su ser en acto se identifica con su esencia.

Por ende, Dios no *tiene* el ser, sino que es el Ser. Si Dios es el Ser, se sigue que Dios está fuera de las categorías; o sea que no pertenece a ningún género, sino que está por encima de todo género, así como el ser está por encima de todo género.

Errores a evitar

Cuando se dice que Dios es puro ser, *Ipsum Esse subsistens,* es necesario estar alerta para no entender esta afirmación como si ella significara que Dios es el ser común a todas las cosas, casi como si Dios fuera solamente ser y no tuviese otras perfecciones, como vida, inteligencia, etcétera.

222.Puesto que donde hay identidad entre dos cosas, no puede haber composición entre las mismas: se podrán comparar el alma y el cuerpo, pero no se puede comparar el hombre consigo mismo.

223. "*Esse actum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu. Omne autem cui convenit actus aliquis diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum: actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse se habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum. Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse*", I *Contra Gent*., cap. 22.

1) *Dios no es el ser común a todas las cosas*[224]. a) Si fuese el ser común a todas las cosas, todas las cosas serían absolutamente idénticas, lo cual va contra la experiencia, que más bien nos atestigua la diversidad. En efecto, las cosas no se distinguen entre sí en cuanto tienen el ser, sino en cuanto cada una tiene un ser conforme a su propia naturaleza individual; ahora bien, el ser divino no se puede adaptar a diversas naturalezas, puesto que Él mismo es ya una determinada naturaleza; por tanto, si el ser divino fuese común a todas las cosas, todas las cosas serían absolutamente idénticas. b) Además, para escapar del error basta pensar que el ser universal, común a todas las cosas, es una abstracción de nuestro intelecto: no hay un ser común e indeterminado, un ser parmenídeo; más bien hay, o sea existen solo entes individuales; en consecuencia, identificar a Dios con el ser común a todas las cosas significaría reducir a Dios a una abstracción, a un *ens rationis*[225]. Santo Tomás insiste sobre este punto al buscar las raíces del error que lleva a identificar a Dios con el *esse formale omnium rerum.* Tal error había sido profesado en tiempos no lejanos a Santo Tomás, por Amalrico di Bène, pero, en sus líneas fundamentales, regresa a menudo en la historia del pensamiento: primero se hipostasia un *ens rationis*, el ser universal y abstracto, y luego se identifica incluso tal abstracción hipostasiada con Dios. ¿El mismo Hegel no considera tal vez al ser indeterminado y abstracto como el punto de partida del desarrollo de la realidad, como el primer momento de una divinidad que todavía no se ha tematizado en la naturaleza y todavía no se ha encontrado en el espíritu[226]? ¿Y la frase *omnis determinatio negatio* no implica tal vez que la suprema realidad sea la absoluta indeterminación? Así como nosotros, para llegar al conocimiento de lo indeterminado debemos agregar un concepto a otro, puesto que nuestra mente es demasiado limitada para afirmar con un solo acto toda la riqueza de lo real; así como en nuestro conocimiento el concepto más simple es también el concepto más indeterminado, la tendencia a hipostasiar los conceptos, a identificar el orden lógico con el orden real, lleva a afirmar que lo simple es lo indeterminado[227].

---

224. Santo Tomás dice exactamente (I *Contra Gent.*, cap. 26): Dios no es el ser formal de todas las cosas. Lo que significa: Dios da a las cosas el ser, no al modo en el cual da al ser la causa formal, sino solo al modo en el cual da al ser la causa eficiente. Veamos la diferencia con un buen ejemplo: quien da al muro el ser blanco como causa eficiente es el emblanquecimiento; lo que da al muro el ser blanco como causa formal es el mismo blanco del muro. La causa formal es inmanente al efecto, la causa eficiente es trascendente.

225. "*Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione: sicut animal non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus; homo enim est quod vere est animal; alias sequeretur quod in Socrate et Platone essent plura animalia, scilicet ipsum animal commune, et homo communis, et ipse Plato. Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit esse commune, Deus non erit aliqua res nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum autem est supra Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium*", I *Contra Gent.*, cap. 26.

226. "El ser mismo, –dice Hegel, y recordemos que para él el ser es lo indeterminado— como las consecutivas determinaciones, no solo las del ser, sino las determinaciones lógicas todas, pueden ser consideradas como definiciones del absoluto, como las *definiciones metafísicas de Dios*", *Enciclopedia*, trad. Croce, § 85. La lógica, la cual comienza con la doctrina del ser, es definida por Hegel como "exposición de Dios como Él es en su eterna esencia, antes de la creación de una naturaleza y de un espíritu finito, *Scienza della logica*, trad. Moni, I, p. 32.

227. Santo Tomás enumera cuatro movimientos del error aquí confutado: el segundo de estos es "*rationis defectus. Quia enim id quod commune est per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt divinum esse, cui nulla fit*

2) *Dios es pleno en toda perfección*. En efecto, Dios no es el ser abstracto e indeterminado sino la plenitud del ser por lo que tiene todas las perfecciones posibles y ninguna cualidad negativa. Por ello, Dios es formalmente todas las perfecciones absolutas, es decir que no implican en sí algún limite, alguna imperfección; en cambio, es virtual o eminentemente las perfecciones que implican una imperfección o límite. Expliquemos lo que hemos dicho: Poseer formalmente una percepción quiere decir poseerla en sí misma, tal cual es; poseerla virtual o eminentemente significa poseer una percepción mayor que, en cierto modo, contenga a la primera. Posee formalmente una casa quien tiene la casa, la posee virtualmente quien tiene un patrimonio suficiente o exuberante para comprarse una casa. Las perfecciones absolutas son las que, como dice San Anselmo, siempre es mejor tener que no tener; las perfecciones no absolutas son las que a veces es mejor no tener, puesto que su posesión excluye una perfección más alta. La inteligencia, por ejemplo, es una perfección absoluta; la sensibilidad no, porque implica la corporeidad, la cual, a su vez, implica composición, límite, divisibilidad, que son imperfecciones, negaciones de ser.

Otros atributos que se deducen del de Ipsum Esse subsistens: Dios es infinito

En efecto, su ser no está limitado a actuar una esencia, sino que se actúa sin límite. Si la blancura, dice Santo Tomás, pudiese actuarse por sí, como blancura, sin ser la blancura de una cosa y otra, será blancura en cuanto es posible serlo; ahora bien, puesto que en Dios la existencia se actúa por sí, sin ser la existencia de una naturaleza distinta de ella, Dios es ser en cuanto es posible serlo y, por tanto, infinitamente.

Dios es único

No pueden existir dos infinitos; en efecto, dos cosas difieren en cuanto una no es la otra, pero si no hay ninguna perfección que no esté contenida en Dios, no puede haber nada por lo cual un dios se distinga de otro. Se dirá: pero entonces, ¿Cómo Dios puede distinguirse de las criaturas? Se distingue no ya porque la criatura tengan una perfección que Dios no tiene, sino porque *no* tienen toda la perfección posible, porque tienen en sí potencia no actualizada, porque no son acto puro.

---

additio, non esse aliquod esse proprium, sed esse commune omnium; non considerantes quod id quod commune est vel universale sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur: non enim animal potest esse absque rationali differentia, quamvis absque his differentiis cogitetur. Licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis: nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset; et similiter est de omnibus aliis nominibus. Divinum autem esse est absque additione non solum in cogitatione, sed etiam in rerum natura: nec solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde ex hoc ipso quod additionem, non recipit nec recipere potest, magis concludi potest quod Deus non sit esse commune, sed proprium: etiam ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur quod nihil ei addi potest". (I *Contra Gent*., cap. 26).

Corolarios:

a) Trascendencia de Dios

Todo aquello que hasta ahora hemos dicho nos ha hecho conocer a Dios como distinto del mundo de la experiencia, como trascendente. Toda prueba de la existencia de Dios nos ha conducido a Él como a lo Inmutable, en confrontación con lo mutable que la experiencia nos ofrece; como a la Causa incausada en confrontación a aquello que comienza a ser y se manifiesta causado, y así sucesivamente. La determinación de los atributos de Dios ha subrayado además la trascendencia de Él haciéndolo conocer como el Acto puro, en confrontación a la realidad de la experiencia que se nos presenta compuesta por un elemento actual y un elemento potencial, raíz del devenir y la finitud; como el *Ipsum Esse subsistens*, en confrontación con aquello que *tiene* la existencia, participa de la existencia, pero no *es* por su naturaleza. Los atributos divinos de los cuales hablaremos enseguida nos revelarán siempre de mejor manera la trascendencia de Dios.

b) Imposibilidad del panteísmo

El panteísmo es la afirmación de que Dios se identifica con la totalidad de lo real, que todas las cosas son Dios, por tanto es la negación de la trascendencia, lo que resulta refutado por todo lo que se ha dicho hasta ahora. Para poner en relieve la imposibilidad del panteísmo, es útil observar que el panteísmo identificando a Dios con el mundo, debe: 1) esforzarse en negar al mundo los caracteres que lo manifiestan imperfecto e insuficiente para estar por sí; o bien 2) introducir el devenir y la multiplicidad en Dios.

De hecho, las diversas formas de panteísmo que la historia nos presenta pertenecen a uno de estos dos tipos. Ejemplo clásico del primer tipo es el panteísmo de Spinoza, el cual se esfuerza en reducir a apariencia, a fruto de conocimiento imperfecto, los aspectos del mundo inconciliables con la naturaleza divina: mal, contingencia, devenir, finitud; en suma, busca eliminar del mundo todo lo irracional. Sin embargo, lo irracional salta en todo momento: bajo la forma de "modo finito y derivado", bajo forma de error, bajo forma de servidumbre de las pasiones y del mismo paso de la servidumbre al dominio de las pasiones a aquella libertad humana que es el fin de la ética espinosiana y que es el más estridente contraste con los principios del sistema y con la geometricidad del procedimiento. Señalamos aquí solo dos de las formas bajo las cuales lo irracional salta a la vista. Una es la del modo finito y derivado. En la proposición XXVIII de la Ética se dice "ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y que tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también

es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito" (Vidal Peña). La demostración explica claramente la necesidad de tal proceso al infinito: puesto que todo aquello que existe es modo de un atributo divino, y todo aquello que es divino es eterno e infinito, una cosa finita y limitada en el tiempo no puede seguirse de la naturaleza de Dios, y por tanto debe seguirse de otra cosa finita y limitada en el tiempo, la cual a su vez no puede seguirse de la naturaleza divina, sino de otra cosa finita, etcétera, y así hasta el infinito.

Ahora bien, esta proposición es sumamente significativa, puesto que admite explícitamente que, en la hipótesis panteísta, no se explica la existencia de lo finito. Admite que lo finito se presenta como algo irracional que no se puede deducir de la naturaleza divina. Lo finito, afirma Spinoza, envía siempre a lo finito; pero, así como lo finito (según Spinoza) no puede estar por sí, lo finito permanece siempre sin razón y jamás se puede integrar a la Substancia, a lo Absoluto. Proceder de lo finito, en lo finito, sin detenerse nunca, quiere decir no encontrar nunca la razón de ser de lo finito; quiere decir no encontrar nunca la manera en la cual lo finito dependa de la Substancia infinita; quiere decir reconocer la incompatibilidad entre el ser finito y el ser, modificación de una Substancia infinita.

Otro ejemplo de irrupción de lo irracional, digámoslo así, es el paso de la servidumbre de las pasiones a la libertad moral. Las pasiones son modificaciones del cuerpo, o sea, en la teoría spinociana, modos de aquel eterno e infinito atributo divino que es la extensión; por el paralelismo de los atributos divinos (*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*) corresponde una idea en el alma; modificación del cuerpo e idea del alma se siguen necesariamente de la naturaleza de Dios como de la naturaleza del triángulo se siguen las propiedades del triángulo. En tal doctrina es absurdo hablar de un dominio sobre las pasiones, de un paso de la servidumbre a la libertad: todo es ya como debería ser. Y en cambio Spinoza nos habla de un poder que tenemos para dominar las pasiones a través de su claro conocimiento; dice que es necesario poner manos a la obra (*danda est opera*) para conocer clara y distintamente las pasiones (Ética, parte 5, prop.4ª, *scolium),* pero, ¿quién debe poner manos a la obra? ¿Dios para modificar sus atributos? ¿Yo para modificar los atributos divinos? ¿Pero yo no soy tal vez un haz de modos que se siguen necesariamente de los atributos divinos, pensamiento y extensión?

La incoherencia es a menudo una fractura a través de la cual la verdad encuentra su camino en los sistemas filosóficos que buscan negarla; estos dos ejemplos, apenas señalados, de incoherencia en el panteísmo spinociano, pueden ayudarnos a ver la imposibilidad de identificar al mundo con Absoluto, reduciendo el mundo a Dios.

El segundo tipo de panteísmo, que reduce a Dios al ser del mundo, se encuentra por ejemplo en la filosofía de Bruno y en el idealismo hegeliano. Si el primer tipo de pan-

teísmo va contra la experiencia, este segundo va contra la razón, puesto que introduce el devenir en el Absoluto, concibe al Absoluto como realidad que deviene, que se desenvuelve, que se despliega. Ahora bien, concebir al Absoluto como deviniente, significa concebir la realidad como contradictoria, como bien lo ve Hegel, quien afirma que la contradicción es la ley de la realidad; que el principio de no contradicción es solo la ley del intelecto abstracto, no de la razón, que es el verdadero y adecuado conocimiento.

3. Cómo conocemos la esencia de Dios

Aspecto positivo y aspecto negativo en nuestros conceptos de Dios

Si reflexionamos sobre los conceptos que nos hemos formado de Dios, observaremos que cada uno de ellos tienen una nota positiva y una negativa: motor (positivo), inmutable (negativo), causa (positivo), incausada (negativo), etcétera. Incluso que los conceptos de Dios que parecen todos positivos, como Necesario, Infinito, Perfectísimo, Acto puro, contienen un elemento negativo[228]. Para el concepto de Necesario basta recordar que nos ha conducido a Él la T*ercera vía*: como lo incorruptible (no corruptible) que tiene en sí la razón de su incorruptibilidad. Los conceptos de Perfectísimo, Infinito, Acto puro contienen además una nota negativa; concebimos en efecto lo perfectísimo como aquello que tiene todas las perfecciones *sin* alguna imperfección, lo Infinito como aquello que *no* tiene límites, el Acto puro como el acto *privado* de toda potencialidad.

El elemento positivo de nuestros conceptos de Dios representa una perfección *común* a Dios y a la realidad que experimentamos, el elemento negativo representa aquello que es *propio* de Dios y lo distingue de aquello que experimentamos.

¿Por qué esta duplicidad de los conceptos que nos formamos de Dios? Porque no podemos conocer a Dios (filosóficamente) sino a través del mundo de la experiencia, sino como causa de este mundo, y por ello: 1) debemos atribuirle en modo eminente aquellas perfecciones que encontramos en las criaturas[229], puesto que toda causa debe

228. Téngase presente que hablamos de nuestro *conocimiento* de Dios, no de Dios mismo; por ello, cuando decimos que los conceptos que tenemos de Dios contienen una nota negativa, nos referimos no a la realidad representada por el concepto, sino a nuestro modo de representárnoslo. El concepto de infinito designa una realidad toda positiva, sumamente positiva, pero que nosotros no podemos pensar, sino pensando a través de una negación.

229. En este punto de nuestra investigación no tenemos todavía ningún derecho para llamar *criatura* a las cosas que experimentamos, puesto que no hemos demostrado todavía que Dios sea creador; sin embargo, permítasenos usar este término por brevedad y simplicidad (de otra manera deberíamos decir: el mundo de la experiencia o la realidad experimentada) sin tomarlo todavía en el sentido preciso, sino solo como equivalente del término: *mundo de la experiencia*.

tener en sí al menos tanta realidad cuanto tiene el efecto, y así obtenemos una primera parte de nuestros conceptos de Dios que representa un aspecto común a Dios y las criaturas, como ser, causa, ordenador, etcétera. 2) Por otra parte, para tener un concepto que nos haga distinguir a Dios de las criaturas, podemos decir algo que sea propio de Él. Pero para saber en qué cosa positivamente Dios se distingue de las criaturas deberemos conocer a Dios en sí mismo, directamente, mientras que no tenemos un conocimiento directo de Dios (*Deum nemo vidit umquam*, Jn. 1:18). Y entonces, para distinguir a Dios de las criaturas, procedemos negativamente, *via remotionis*, y excluimos de Dios aquello que implique imperfecciones en las criaturas, aquello por lo cual ellas se manifiestan contingentes[230].

Analogía

De aquí deriva una consecuencia importante: también el elemento positivo de nuestros conceptos de Dios, elemento común a Dios y a las criaturas, es solo *analógicamente* común, o sea, no se encuentra en el mismo modo en Dios y en las criaturas; incluso las perfecciones que Dios posee formalmente, por ejemplo, ser, bondad, inteligencia, no son unívocamente comunes a Dios y a las criaturas; tampoco el ser es unívocamente común a Dios y a las criaturas, puesto que el ser de las criaturas es participado, mientras que el de Dios es originario. La doctrina de la analogía nos hace evitar los escollos del antropomorfismo y del agnosticismo. Se caería en el antropomorfismo, si se admitiese que alguna cosa se puede predicar unívocamente de Dios y de las criaturas; en el agnosticismo, si se admitiese que todo aquello que se dice de Dios, solo se predica equívocamente de Él y de las criaturas. El antropomorfismo, en su forma más rudimentaria, no se encuentra en la historia de la filosofía, que, para comenzar con Jenófantes, siempre se ha reaccionado contra las concepciones antropomórficas populares. En forma refinada el antropomorfismo regresa en aquellas filosofías que pretenden explicar las varias formas de lo real, deduciéndolas de la naturaleza del Absoluto –suponiendo que se tenga un concepto adecuado del Absoluto; esto es, que se instalan en una mente divina y obtienen de ahí una visión panorámica del universo-[231]. Pero la experiencia se encarga de desmentir estas pretensiones del hombre por hacerse Dios, que en realidad sobajan a Dios a la estatura del hombre.

Más fácil es caer en el agnosticismo. Santo Tomás, al discutir el problema de si hay algún “nombre”, o sea, algún concepto que diga alguna cosa de la naturaleza divina[232], cita la opinión de Moisés Maimónides, según la cual también los atributos positivos de Dios indican solo aquello que Dios *no es;* cuando mucho indican que Dios obra como

230. I *Contra Gent.*, cap. 14

231. No está privado de significado el hecho que Hegel manifieste una viva simpatía por el antropomorfismo de la religión griega, Cf. Vorles. ü. die Philosophie der Weltgeshichte, ed. Lasson, pp. 576-579.

232. Summa Th., I, q. 13, a. 2; Qq. Disp. De potentia, VII, a. 5.

si tuviese una determinada perfección, pero no indican nada de la esencia divina. La proposición “Dios es bueno” solamente tendría este significado: “Dios no es malo”. O bien “Dios obra como obraría alguien que fuese bueno”. Contra tal opinión observa Santo Tomás que, si no tuviésemos algún concepto positivo de Dios, no podríamos ni siquiera formular en torno a Él proposiciones negativas, puesto que una negación con significado supone siempre alguna afirmación; en efecto, si todos nuestros conceptos de Dios fueran negativos, no podríamos ni siquiera afirmar su existencia, puesto que no se puede afirmar la existencia de una cosa ante la cual no se sabe absolutamente que sea. Si uno me pregunta: ¿existe..?, sin decirme qué cosa, yo no puedo ciertamente responder a su pregunta. La tentativa, pues, de salvar un núcleo positivo en nuestros conceptos de Dios, diciendo que ellos solo indican que Dios obra *como si* tuviese ciertas perfecciones, no logra, porque o se quiere decir que en Dios existen tales perfecciones, pero en modo diverso del que se encuentran en las criaturas y, en su diversidad, a nosotros no accesible -y entonces sí en la doctrina de la analogía- o bien no habría alguna diferencia entre aquello que se puede decir de Dios poéticamente, en modo metafórico, y aquello que se dice de Él filosóficamente; sería igual decir “Dios es fuego” y decir “Dios es inteligente”[233].

La doctrina de la analogía afirma, en cambio, que las perfecciones de las criaturas y las divinas tienen entre sí una cierta semejanza.

233. *De Pot.*, VII, a. 5.

CAPÍTULO UNDÉCIMO
DIOS COMO PERSONA Y CREADOR

Hasta ahora Dios se nos ha manifestado como el Ser por esencia: infinito, autosuficiente, etcétera. Debemos ahora preguntarnos si Dios es *Persona*; si es, es decir, intelecto y voluntad. También en esta búsqueda proseguiremos por el camino iniciado, puesto que no hay otros accesibles a nuestra razón: partir del mundo de la experiencia y afirmar de Dios todo aquello y solo aquello que es necesario para dar razón de tal mundo. Y puesto que la razón, prescindiendo de la Revelación, no nos hace conocer la personalidad de Dios sino a través de la relación que las criaturas tienen con Dios, hablaremos en este capítulo también de la creación[234].

1. La creación

Observa Santo Tomás que, demostrando la existencia de Dios, llegamos a Él como a la causa primera de *algunas* cosas: de aquellas que experimentamos y que se nos manifiestan, a través del devenir y la finitud, como contingentes. ¿Podemos afirmar que Dios es causa de *todas* las cosas?[235]

Sí, puesto que vemos que Dios es el Ser por esencia (*Ipsum Esse subsistens*) y que el Ser por esencia es uno solo; por tanto, todo el resto tiene el ser por participación, y no puede haberlo recibido sino del Ser por esencia. No hay, por ello, nada fuera de Dios que no dependa de Él. De donde se sigue que las cosas derivan de Dios por *creación*. En efecto, entendemos por creación la producción de una cosa a partir de la nada (*ex nihilo sui et subiecti*), o sea, la producción total de una cosa, no la simple transformación de una materia preexistente; ahora bien, así como nada existe de lo que Dios no sea causa, la actividad divina no puede presuponer nada, no puede obrar sobre una materia preexistente, sino que debe ser producción del efecto a partir de la nada.

---

234. Siguiendo un crieterio más sistemático, hemos debido hablar primero de todos los atributos de Dios en sí mismo –por tanto, también de la inteligencia y la voluntad— y luego de las relaciones entre el mundo y Dios, y por tanto de la creación. No negando de hecho los valores de este orden de exposición, hemos preferido seguir el orden inquisitivo, el orden de la búsqueda, en vez que el sistemático. Ahora bien, es cierto que sabemos de Dios en filosofía cuanto nos manifiestan algo de Él las criaturas; en particular: sabemos de la inteligencia y voluntad divinas cuanto la creación nos lo manifiesta. Por tanto, hemos preferido sacrificar la sistematicidad de la exposición para buscar adherirnos al real proceso de la razón humana en su búsqueda de Dios.

235. "*Quia vero ostensum est quod Deus est aliquibus essendi principium, oportet ulterius ostendere quod nihil praeter ipsum est nisi ab ipso*", II *Contra Gent*., cap. 15.

Libertad de la creación

El problema más importante en relación a la creación es si ella es necesaria o libre; es decir, si Dios creó el mundo por la necesidad de su naturaleza (como el sol, por ejemplo, emana calor) o libremente, por una libre elección, análogamente a como el artista crea la obra de arte.

La tesis de la libertad de la creación puede ser justificada del modo siguiente: lo que obra por necesidad natural no puede ser sin su actividad (decir que una actividad es necesaria significa justamente decir que el sujeto operante no puede estar sin dicha actividad, que no sería más él sin la susodicha actividad); si, por tanto, Dios produjera al mundo por necesidad natural, no podría ser sin el mundo, no sería Dios si no produjese al mundo. El mundo sería, en consecuencia, parte esencial constitutiva de Dios; el Absoluto no sería Dios trascendente al mundo, sino sería Dios-con-el-mundo, y en el Absoluto estarían todos los caracteres que hemos constatado en el mundo, como el devenir, la imperfección, etcétera. Ahora bien, se ha dicho arriba que tales caracteres son signos de contingencia, que es cuanto decir signos de no-absolutez, por tanto, aquello que se nos manifiesta como no-absoluto sería lo Absoluto, lo que se nos manifiesta como contingente sería necesario, lo que es contradictorio.

Relación entre Dios y la criatura

De lo que hemos dicho se sigue que la relación que surge entre Dios y las criaturas por la fuerza del acto creador no es una relación real, sino solo una relación ideal, mientras es real la relación entre la criatura y Dios. En efecto, una relación es real cuando, por el hecho de ser en relación, el sujeto tiene en sí un aspecto, una determinación real, que no tendría si no existiera dicha relación. La paternidad, por ejemplo, es una relación real porque el hombre, por el hecho de ser padre, tiene una determinación que no tendría si no fuese padre. Ahora bien, si Dios, por el hecho de ser creador, tuviese en sí alguna cosa más, tendría una determinación nueva, la criatura traería un enriquecimiento para Dios y, por tanto, Dios no sería Acto puro, puesto que antes de la creación Dios estaría en potencia para una determinación que adquiriría solo con la creación[236].

La creación no coloca, entonces, nada nuevo en Dios; lo que significa que la relación entre Dios y la criatura no es una relación real, sino solo ideal; nosotros, pensando en Dios creador, agregamos alguna cosa nueva a nuestro *concepto* de Dios, pero a la esencia de Dios nada se agrega por el hecho de que surja la criatura. Dios es plenamente autosuficiente incluso sin la criatura.

236. No es necesario entender este “antes” en sentido temporal.

Eternidad o temporalidad de la creación

Una vez resuelto el problema de la libertad de la creación, está virtualmente resuelto el de la eternidad o inicio del mundo[237]. En efecto, si Dios crea necesariamente, el mundo debe ser eterno, puesto que Dios no puede estar sin el mundo, y Dios es eterno; pero si Dios crea libremente, si el mundo no es necesario, el mundo puede muy bien tener un inicio y deja de ser contradictorio concebir un inicio del mundo. A la objeción de que el mundo debe ser eterno, puesto que eterno es el acto creador de Dios (no se puede admitir efectivamente que Dios comience a hacer una cosa que antes no hacía), se responde que el acto creador no es una acción transitiva, sino un simple acto de voluntad que existe en Dios *ab aeterno*, y sin embargo esta acción, formalmente inmanente, es virtualmente transitiva, o sea, tiene el poder de hacer ser a alguna cosa fuera de Dios, en las condiciones queridas por Dios.

Expliquemos un poco esta afirmación: en la obra del artista humano distinguimos dos acciones, a saber, una inmanente y una transitiva; acción inmanente es la que termina en el sujeto mismo obrante, transitiva es la que pasa del sujeto obrante a un sujeto externo. El artista humano, en efecto, debe primero idear y querer la obra de arte –y este idear y querer son acciones inmanentes, constituyen un mundo interior al artista— y luego debe consumar la obra de arte, por ejemplo, cincelar un bloque de mármol, extender colores sobre una tela, etcétera— y estas acciones pasan del artista al mármol, del artista a la tela, etcétera.

Para Dios, en cambio, se diría: *dum Deus vult, fit mundus*. La actividad creadora de Dios es solo acción inmanente, no puede ser transitiva; y esto porque la actividad de Dios se identifica con su esencia. Ahora bien, la esencia divina no puede salir de Dios y hacerse otro (de otra manera se introduciría en Dios el devenir); por tanto, la actividad creadora divina se agota toda en el idear y querer. Pero para la voluntad de Dios se sigue un efecto distinto de Dios, y tal efecto se sigue, así como es querido por Dios, con todas las condiciones queridas por Él, por tanto, también con la temporalidad, si Dios quiere que sea temporal. Dios puede, por ende, querer *ab aeterno* que una criatura esté en el tiempo[238].

---

237. Santo Tomás, en efecto, siempre hace leva sobre la libertad de la creación para demostrar que no es necesario admitir la creación *ab aeterno*. Si se sigue el desarrollo histórico de la discusión sobre la eternidad o la temporalidad de la creación, en el siglo XIII –desarrollo diseñado admirablemente por Masnovo, *Da Guglielmo d´Auvergne a S. Tommaso d´Aquino*, vol. II— se ve que el punto capital debatido entre el neoplatonismo de los filósofos árabes y el creacionismo de los filósofos cristianos es propiamente el siguiente: necesidad o libertad de la creación, naturalismo o voluntarismo. Una vez que se cortaron las raíces del naturalismo, con la afirmación de la libertad divina en la creación, era ocioso ponerse a cortar las ramas, buscando demostrar que, de hecho, el mundo ha tenido inicio. La cuestión filosófica era la del naturalismo o el voluntarismo; una vez resuelta esta, en sentido voluntarista, la razón humana podía aceptar sin ninguna dificultad el dato de la Revelación cristiana, la cual enseña que el mundo tiene un inicio.

238. "*Nec tamen oportet quod, si primo agentis actio sit aeterna, quod eius effectus sit aeternus […] Ostensum est enim supra*

2. Inteligencia y voluntad divina

Puesto que Dios crea el mundo libremente, voluntariamente, y puesto que quien crea libremente elige, y para elegir debe saber lo que elige, la libertad supone el conocimiento; por tanto, Dios es inteligencia y voluntad.

Caracteres de la inteligencia y voluntad de Dios

También la inteligencia y la voluntad, como todas las perfecciones absolutas, se predican de Dios formalmente, mas analógicamente (como ya se vio); por ello, debemos excluir de la inteligencia y la voluntad divina todo lo que en la nuestra implica imperfección.

Puesto que Dios es acto puro, la inteligencia y la voluntad divina no son, como la nuestra, facultades, potencias, sino siempre están en acto, son el acto mismo de entender y querer.

Puesto que en Dios no hay distinción de sustancia y accidente, sino todo es en Él sustancial, la inteligencia y la voluntad divina se identifican con la esencia divina. En efecto, si la inteligencia de Dios no fuese su misma esencia, sería "acto y perfección de la esencia divina, y esta estaría en la inteligencia divina como la potencia al acto, lo que es imposible"[239]. Dígase, análogamente, lo mismo del querer divino[240].

Dios no tiene necesidad de alguna cosa que lo determine a entender y a querer, puesto que es, por su esencia, siempre inteligente y volente en acto.

Debemos excluir del conocer divino todo carácter que implique devenir y, por tanto, potencialidad, como el razonar, el discurrir, el pasar de lo conocido a desconocido, incluso el juzgar, en cuanto el juicio implica una síntesis entre ideas que no agotan plenamente al objeto.

---

quod Deus agit voluntate in rerum productione. Non autem ita quod sit aliqua alia ipsius actio media, sicut in nobis actio virtutis motivae est media inter actum voluntatis et effectum, ut in praecedentibus ostensum est: sed oportet quod suum intelligere et velle sit suum facere. Effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis. Sicut autem per intellectum determinatur rei factae quaecumque alia conditio, ita et praescribitur ei tempus: non enim solum ars determinat ut hoc tale sit, sed ut tunc sit; sicut medicus ut tunc potio detur. Unde, si eius velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo existente. Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem non ab aeterno, sed tunc cum ab aeterno disposuit", II *Contra Gent.*, cap. 35.

239. *Summa theol.*, I, q. 14; Cf. I *Contra Gent.*, cap. 45.

240. I *Contra Gent.*, cap. 73.

"Los conceptos que el intelecto sintetiza en el juicio pueden ser considerados separadamente del intelecto mismo; no habría en efecto necesidad de afirmar y negar si, en el momento mismo en el que se aprehende que una cosa es un objeto, se supiese también qué caracteres le pertenecen y cuáles no. Por ende, si Dios conociera, como conoce el intelecto que juzga, se seguiría que no conocería todo con una sola intuición, sino que conocería toda cosa separadamente"[241]. Lo que implicaría en Dios una multiplicidad y un devenir. Digo también: un devenir, puesto que la síntesis de conceptos, separados al inicio, en el juicio, es el paso de un conocimiento incompleto a uno más completo. Y, sin embargo, agrega Santo Tomás, no debemos creer que Dios ignore las verdades que nosotros conocemos mediante el juicio; las conoce, pero con una sola intuición[242].

Objeto del conocimiento divino

Hemos llegado a demostrar la inteligencia y la voluntad divinas a través de la creación[243]; hemos demostrado que Dios conoce y quiere libremente aquello que crea; pero recordemos que no siempre aquello que es primero en nuestra demostración es lo primero en la realidad: el conocimiento que Dios tiene de las criaturas es lo prime-

241. I *Contra Gent.*, cap. 58.

242. Me place referir la traducción que Galileo da, en su bella prosa, de esta doctrina tradicional: "Pero, para decirlo mejor, digo que en cuanto a la verdad de aquello que nos dan conocimiento las demostraciones matemáticas, ella es la misma que conoce la sabiduría divina; pero os concederé bien que el modo con el cual Dios conoce las infinitas proposiciones, de las cuales nosotros conocemos algunas pocas, es sumamente más excelente que el nuestro, el cual procede con discursos o con pasos de conclusión en conclusión, donde el Suyo es una simple intuición. Donde nosotros, por ejemplo, para ganar la ciencia de algunas pasiones del círculo, que tiene infinitas, comenzamos con una de las más simples y la tomamos por su definición, pasamos con el discurso a otra, y de esta a la tercera, y luego a la cuarta, etcétera; el intelecto divino, con la siempre aprehensión de su esencia, comprende, sin discurso temporal, toda la infinidad de aquellas pasiones, las cuales además en efecto virtualmente se comprenden en las definiciones de todas las cosas, y que luego, finalmente, por ser infinitas, tal vez son una sola en su esencia y en la mente divina. Lo que ni siquiera para el intelecto humano es del todo desconocido, sino bien de profunda y densa niebla bosquejeada, la cual viene en parte disminuída y clarificada cuando nos hemos hechos dueños de algunas conclusiones firmemente demostradas y tan expeditamente poseídas por nosotros, que entre ellas podemos rápidamente andar. Porque, en suma, ¿qué otra cosa está en el triángulo sino el cuadrado opuesto al ángulo recto que es igual a los otros dos que están a su alrededor, si no el ser los paralelogramos sobre la base común y entre las paralelas, entre ellas iguales? ¿Y esto no es finalmente lo mismo que son iguales aquellas dos superficies que adaptadas juntas no se avanzan, sino se recluyen dentro al mismo término? Estos pasos que nuestro intelecto hace con tiempo y con movimiento de paso en paso, el intelecto divino, como una luz, transcurre en un instante, que es lo mismo que decir que siempre los tiene presentes", *Dialogo sopra i due massimi sistemi*, giornata prima, *Opere*, edición nacional, vol. VII, pp. 129-130.

243. La clásica demostración de la inteligencia divina de la inmaterialidad de Dios difícilmente podría ser captada antes de que se desarrollen en el lector aquellas consideraciones sobre el conocimiento que expondremos en la *Psicologia*; por eso la omito. La demostración de la inteligencia y de la voluntad divina a través de la no necesidad de la creación es desarrollada por A. Masnovo.

ro en nuestra demostración, pero en la realidad el objeto primario e inmediato del conocimiento y la voluntad divina no es la criatura, sino la esencia divina. En efecto, "el objeto conocido es acto y perfección del sujeto inteligente, puesto que el intelecto es perfecto cuando entiende actualmente, y entiende actualmente cuando se une con el objeto conocido; por tanto, si una cosa diversa de Dios fuese primariamente, y por sí conocida por Dios, se seguiría que una cosa diversa de Dios perfeccionaría a Dios y sería más noble que Él. Lo que es imposible"[244]. Una consideración análoga hecha sobre la voluntad nos lleva a concluir que solo la esencia divina, y ninguna otra cosa, puede ser por sí, y primariamente objeto de la voluntad divina[245].

Cómo Dios conoce a las criaturas

Hasta ahora hemos establecido dos puntos: 1) La esencia divina solo es primariamente y por sí objeto del conocimiento y la voluntad divina; 2) y, sin embargo, Dios conoce y quiere también a las criaturas, puesto que las crea. Ahora debemos conciliar estas dos afirmaciones.

Si Dios es objeto primario del conocimiento divino, Dios conocerá a las otras cosas en su esencia: "Dios se conoce a sí mismo, por sí, y primariamente, y conoce a las otras cosas casi como viéndolas en su esencia"[246]. Para clarificar esta tesis Santo Tomás recurre a una verdad fundamental: *Dios conoce a las cosas diversas de sí en cuanto es su causa*. El conocimiento divino del mundo se extiende, así como se extiende la causalidad de Dios; ahora bien, la causalidad de Dios se extiende a todo aquello que no es Dios, por tanto, Dios conoce, además de a Sí, todo aquello que está fuera de Él; todo: hasta el individuo, hasta la materia, puesto que también la materia es creada por Dios; hasta las modificaciones y las actividades de todo individuo singular.

Errores a evitar

Al afirmar que Dios conoce a las criaturas en su esencia, *in seipso*, es necesario evitar dos erros opuestos: una consiste en concebir la esencia divina como un mosaico de ideas platónicas o, peor todavía, en concebir las esencias de las criaturas conocidas por Dios como un mundo de ideas casi intermedio entre Dios y las criaturas, reduciendo a Dios a poco más que un demiurgo que debe transferir al ser actual este mundo posible. Es el error de Malebranche, de Leibniz, en parte. Las ideas divinas no son distintas de la esencia divina, y las esencias de las cosas, antes de ser actualizadas por la volun-

244. I *Contra Gent.*, cap. 48.

245. *Ibid.*, cap. 74.

246. *Ibid.*, cap. 49.

tad divina, no existen de hecho como distintas de la esencia divina[247]. El otro error consiste en negar a Dios el conocimiento de las cosas en particular y en aseverar que Dios, conociendo a las criaturas en su esencia, las conoce solo en general, como entes y como criaturas en general. Esta tesis, que Santo Tomás combate en el averroísmo y avicenismo, y que en la época modera es sostenida por el deísmo ilustrado, por la preocupación de salvar la simplicidad y trascendencia divina, coloca en cambio, en Dios, la imperfección de un conocimiento genérico, característica solo de los intelectos limitados, y concibe a Dios como un gran monarca, demasiado atareado en cuestiones muy importantes para saber lo que sucede en toda familia particular de su reino. ¿Qué tan verdad es, en su simplicidad de expresión, la frase del Salmo 112: *Quis sicut Dominus Deus noster qui in altis habitat et humilia respicit in coelo et in terra?*

La esencia divina no debe pensarse ni como un mosaico de ideas, ni como un genérico e indeterminado ser, sino como un único acto que contiene virtualmente en sí una infinidad de otros entes, en cuanto puede ser imitado de modos infinitos. "Así, como quiera que Dios contiene todas las perfecciones, se compara la esencia de Dios a todas las esencias de las cosas, pero no como lo general a lo particular [...], sino como el acto perfecto a los imperfectos [...] Es evidente que los actos imperfectos pueden ser conocidos, no solo en general, sino también con conocimiento propio por el acto perfecto [...] Así, pues, como la esencia de Dios tiene en sí misma todas las perfecciones que tiene la esencia de cualquier otra cosa, y muchas más, Dios puede, en sí mismo, conocerlo todo con conocimiento propio. Pues la naturaleza propia de alguna cosa consiste en que de algún modo participa de la naturaleza divina. Además, Dios no se conocería a sí mismo perfectamente si no conociera perfectamente todo lo que puede ser participada su perfección por otros. Como tampoco conocería perfectamente la naturaleza de su ser si no conociera todos los modos de ser. Por lo tanto, es evidente que Dios conoce todas las cosas con conocimiento propio, en cuanto unas se distinguen de otras"[248].

Objeto de la voluntad divina

Lo que hemos dicho sobre el intelecto divino vale, hechas las debidas consideraciones, también para la voluntad divina. Dios quiere por sí y primariamente solo a sí mismo, quiere a las otras cosas en cuanto son una participación de su bondad.[249]

Dios se quiere a sí mismo necesariamente, pero *no* necesariamente quiere a las otras cosas; de otra manera, si alguna cosa fuera de Dios, le fuese necesaria, Dios depende-

247. La esencia de las cosas, dice Santo Tomás, "*antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatix essentia*", *Qq. dd. De Potentia*, q. III, a. 5, ad. 2um.

248. *Summa theol.*, I, q. 14, a. 6.

249. *I Contra Gent.*, cap. 75.

ría de alguna cosa. Y aquí obsérvese la diferencia entre el efecto del conocimiento y el de la voluntad divina: Dios conoce necesariamente todas las posibles limitaciones de su esencia, pero *no* quiere *necesariamente* que se actualicen tales limitaciones; conoce necesariamente a todas las criaturas actuales y posibles, pero no quiere necesariamente a ninguna criatura; y esto porque el acto de inteligencia (*simplicis intelligentiae*) no pone por sí nada fuera de Dios, mientras el acto de inteligencia unido al acto de voluntad creadora (*scientia visionis*) pone la existencia de cosas diversas a Dios. Así que la inteligencia de los posibles es necesaria porque dice solo perfección en Dios, mientras la voluntad de actuar cosas diversas por Dios no es necesaria, porque de otra manera sería necesaria alguna cosa fuera de Dios.

Libertad de Dios y contingencia de la criatura

Hemos dicho que Dios no quiere necesariamente ninguna cosa fuera de sí; podemos, por tanto, hablar de libre arbitrio en Dios. La libertad de Dios respecto a las criaturas excluye que en las criaturas haya una necesidad absoluta; no excluye, empero, una necesidad hipotética. De dos modos se puede hablar de necesidad hipotética en las criaturas: 1) necesidad hipotética derivante de la inmutabilidad del querer divino, y 2) necesidad hipotética derivante de la conexión entre los varios aspectos de las cosas.

1) Dios no quiere necesariamente a ninguna criatura, pero, dado que quiera una, esta necesariamente es. Se trata, sin embargo, de necesidad hipotética, o necesidad *de consecuencia*, no de necesidad *de consecuente*; si Dios quiere una cosa, esta necesariamente es, pero esto no significa que la cosa misma sea necesaria. Se trata de la misma necesidad por la cual un contingente es *mientras es*; lo que quiere decir: mientras es, no puede no ser, y sin embargo es contingente: *necesse est Socratem sedere dum sedet*. En el fondo es la necesidad de que toda cosa es no-contradictoria.

2) Si Dios quiere crear una cosa, esta tendrá necesariamente los caracteres constitutivos de su naturaleza, o sea, los caracteres sin los cuales no sería tal cosa. Y también esta es, en el fondo, la necesidad de la no contradicción.

De lo que hemos dicho se sigue que la libertad divina no lleva a un contingentismo en el cual se anule todo concepto de ley y orden natural. El hecho de que Dios haya elegido libremente a las criaturas no impide a estas el tener una determinada naturaleza de la cual se siguen necesariamente determinadas operaciones y efectos: *Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod es proprium naturis earum*[250].

250. II *Contra Gent.*, cap. 55.

3. Verdad y bien como propiedades trascendentales del ser

Sostengo que solo hasta este momento puede ser apresada en su pleno significado la tesis de que *verdadero* y *bien* son predicados trascendentales del ser; esto es, que todo ente, en cuanto ente, es verdadero, y todo ente, en cuanto ente, es bueno.

En efecto, si no se quieren reducir los conceptos de verdad y bondad para expresar la misma cosa sobre la determinación de todo ente (y entonces el decir que todo ente es verdadero y bueno sería una tautología), y si se nos pregunta qué cosa agregan a la noción de ente, es necesario reconocer que la noción de *verdad*, que tiene origen por una reflexión sobre el conocimiento, expresa la relación entre el ser y la inteligencia, y la noción de *bien* expresa la relación entre ser y voluntad[251]. Ahora bien, esta coextensión entre ser y verdad, ser y bondad no puede afirmarse si el Ser absoluto y fuente de todo ser no es inteligencia y voluntad. Solo así, en efecto, el Ser absoluto puede ser concebido como objeto de su inteligencia (es más, idéntico con ella) y por tanto verdadero: es más, como suma Verdad; y objeto de su voluntad, de su amor (es más, idéntico con ella) y, por tanto, bueno; es más, como sumo Bien. Y solo porque es creado por una voluntad inteligente todo otro ente puede ser concebido como objeto de tal voluntad, como conocido y amado por Dios, y en este sentido verdadero y bueno. Pero no solo eso. Puesto que el ser de toda criatura procede de un acto creativo inteligente y libre, todo ente creado es verdadero y bueno en cuanto ente, pues el ser de todo ente coincide con su inteligibilidad (verdad) y bondad.

Se podría observar que la afirmación de que todo ente es incontradictorio, implica que lo absurdo, lo contradictorio es imposible y, por tanto, implica la inteligibilidad del ser. Pero solo a la luz de la ulterior afirmación de que el principio del ser, el Ser subsistente, es inteligencia, aquella primera afirmación manifiesta todo su significado. Y esto explica por qué la tesis de que la verdad y la bondad son propiedades trascendentales del ser, no es afirmada sino por quien afirma que Dios es persona y creador. Para Aristóteles, en efecto, no todo el ser es inteligible: la materia, que no deriva de Dios, es por sí irracional e ininteligible, y por ello en todas las cosas en las cuales entra la materia hay un elemento *casual*, o sea, un elemento que es irreductible a la inteligibilidad. Inteligible es aquello que deriva de la forma, pero puesto que la forma es individuada por la materia, el evento individual es casual. En la concepción creacionista, en cambio, lo irracional existe solo para el conocimiento humano, que es finito; esto es, aparece como irracional aquello de lo cual el hombre no logra descubrir la inteligibilidad. Y un efecto puede ser llamado casual (o sea, no querido), imprevisto, solo respecto a las causas segundas, no respecto a la Causa primera.

---

251. *"Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum […] Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum […] Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus", Qq. dd. De Veritate*, q. 1, a. 1.

Es distinto el concepto de *contingente* en la concepción aristotélica y en la tomista (y no solo tomista, sino en cualquier concepción creacionista). Contingente es aquello que es, pero podría no ser. Ahora bien, en la concepción aristotélica el *poder no ser* está radicado en la naturaleza de ciertas cosas, o sea, en los hechos individuales en los cuales entra la materia -este elemento de ininteligibilidad y de impredecibilidad-; en la concepción tomista el *poder no ser* está radicado en la libertad creadora. Todo aquello que no es Dios es creado libremente por Él, y por ello es contingente; esto es, podría también no ser. En la concepción aristotélica no todo aquello que no es el Acto puro es contingente; es más, todo aquello que trae su origen en la forma (por el elemento de inteligibilidad), o sea, todo aquello que se refiere a la *especie*, es necesario. Es necesario que haya árboles de peras y produzcan peras, pero es contingente, casual, que esta pera caiga hoy en vez de mañana. En la concepción tomista es contingente que haya árboles de peras, porque es contingente -esto es, dependiente de una libre elección del Creador- que exista la tierra y todo el universo creado; pero, por otro lado, nada es casual, porque ni siquiera el caer de una pera (o, recordando la frase del Evangelio, ni siquiera en caer de un cabello de nuestra cabeza) se sustrae al conocimiento y providencia de Dios.

Si en Aristóteles no encontramos la afirmación de las propiedades trascendentales del ser porque no hay en su filosofía el concepto de creación, encontraremos incluso negadas tales propiedades de parte de quien no solo ignora concepto de creación, si no lo refuta. Característica sobre este punto es la posición de Spinoza[252].

4. Lo posible

Otra doctrina que no se entiende sino luego de haber hablado de Dios como creador y libre es la de lo posible.

Se entiende por posible aquello que ahora no existe, pero puede existir.

Hay quien hace de lo posible una especie de *esse diminutum*, casi intermedio entre el ser y el no ser, y quien por el contrario dice que lo posible es nada de hecho: toda la realidad se reduce al ser actual.

La primera de estas opiniones es atribuida, entre los escolásticos, a Enrique de Gante y Capreolo, y no he podido corroborar si injusta o justamente, pero se encuentra de nuevo en la filosofía moderna. Cuando, por ejemplo, Leibniz demuestra la existencia

252. *Cf.* Vanni Rovighi, “*L´ontologia spinoziana nei Cogitata metaphysica*”, en: *Riv. di filos. neoscolastica*, 1960, pp. 399-412.

de Dios partiendo de las verdades eternas dice: “Es necesario, en efecto, que, si hay una realidad en las esencias o posibilidades, o incluso en las verdades eternas, esta verdad esté fundada sobre alguna cosa existente y actual, y en consecuencia en la existencia del Ser necesario, en el cual la esencia implica la existencia [...] (*Monadología*, n. 44). Y así como él se sirve de este argumento para demostrar la existencia de Dios -y por tanto no puede presuponer que Dios exista-, sostiene sin más que las esencias o posibilidades tienen una realidad, de la cual se puede partir para demostrar la existencia de cualquier otra cosa.

Tal concepción de lo posible se revela todavía más claramente en la *Teodicea*, ahí donde Leibniz quiere probar que el mundo actual es el mejor de los mundos posibles, puesto que Dios debía crear el mejor de los mundos posibles. Escribe efectivamente: “Se puede decir que, apenas Dios ha decretado crear algo, hay una lucha entre todos los posibles, puesto que todos pretenderían la existencia; y la logran aquellos que, unidos, tienen más realidad, más perfección, más inteligibilidad” (*Teodicea* II, 201). Por tanto, parece que los posibles están casi delante de Dios, con un propio peso que influye sobre la voluntad de Él.

Pero lo posible entendido a la manera leibniciana, como el mundo de las esencias que preexiste a la creación, sería una especie de absoluto condicionante al absoluto, lo que es inconcebible.

Y entonces, afirman otros, lo posible es nada.

Encontramos esta tesis ya trazada en el libro IX de la *Metafísica* de Aristóteles y atribuida a los megáricos (una de las escuelas socráticas menores) y se vuelve encontrar en la filosofía moderna con Spinosa. *“Easdem res singulares voco possibiles, quatenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus an ipsae determinatae sint ad easdem producendum*”[253]. Por ende, el concepto de posible deriva solo de una imperfección de nuestro conocimiento -*nescimus*-, pero las causas están determinadas o en un sentido o en el otro; la indeterminación, por tanto, para ser o no ser está solo en nuestro conocimiento. En realidad, solo hay cosas actuales -algunas actuales en un cierto momento del tiempo, otras en otro momento, pero todas actuales-, si una cosa no es (o no fue o no será) no se puede decir ni siquiera que sea posible.

La misma doctrina ha sido sostenida recientemente por Nicolai Hartmann. Posible, dice él, es una cosa solo en relación a otra, *auf Grund von Etwas*. Ahora bien, si se examinan todas las condiciones para la posibilidad de una cosa, se verá que ellas no son jamás condiciones de una posibilidad separada, esto es, de una posibilidad para ser y

253. *Ethices*, p. IV, def. IV.

no ser, puesto que las condiciones que vuelven a una cosa posible positivamente (las condiciones por las cuales la cosa puede ser) no son las mismas por las cuales la cosa puede no ser. Por ejemplo, "la existencia de ciertos minerales en el terreno, que es la condición por la cual un cultivo de grano es posible, no es también la condición por la cual el cultivo de grano puede no ser llevada a cabo. La razón por la cual se confunden la posibilidad positiva (posibilidad para ser) y la posibilidad negativa (posibilidad para no ser) está en el hecho de que nosotros no conocemos nunca *todas* las condiciones de la posibilidad de la cosa, sino solo algunas. En el ejemplo citado, la presencia de ciertos minerales en un terreno puede ser condición para la posibilidad de un cultivo de trigo y también para otro cultivo (por tanto, para la posibilidad de que no sea cultivado el trigo) porque no es la condición suficiente de tal posibilidad. Además del terreno adaptado, es necesaria la voluntad de un cultivador. Pero, dadas todas las condiciones para la posibilidad de un cultivo de trigo, no será, por aquellas mismas condiciones, posible también el no ser de dicho cultivo. Y, por otra parte, mientras *todas* las condiciones no se realicen, no se puede decir que una cosa sea realmente posible.

'Así concebida, la posibilidad se identifica entonces con la actualidad. Cuando se tengan todas las condiciones necesarias para que una cosa sea, la cosa es actualmente, y mientras falta alguna sola de estas condiciones, la cosa no es ni siquiera posible.

'Pero hay más: cuando se tengan todas las condiciones para el ser de una cosa, la cosa no puede no existir; por tanto, la realidad actual es también necesaria.

'De tal modo está justificada la teoría megárica de la posibilidad: solo aquello que es actual es posible y aquello que no es actual no es siquiera posible"[254].

Tal teoría presupone que todas las causas son necesariamente agentes. Si se presupone que todas las causas obran necesariamente, las consideraciones expuestas por Hartmann son válidas, puesto que una causa que obra, necesariamente produce todo aquello que le es posible producir; pero si existe una causa inteligente y libre, no todo aquello que ella puede producir sucederá necesariamente. El problema "¿existe el ser posible además del ser actual?", se identifica entonces con este: ¿existen causas no necesariamente determinadas a actuar? En particular: ¿la primera Causa está determinada o es libre? Las filosofías que niegan al ente posible, que identifican lo posible con lo actual, son filosofías que niegan la existencia de una primera Causa libre.

254. Cito de "L´ontologia di N. Hartmann", en: *Note sulla teoria della conoscenza e sull´ontologia*, Marzorati, Milán, 1947.

Posibilidad extrínseca e intrínseca

Posibilidad extrínseca es aquella que está fundada sobre la capacidad de la causa; posibilidad intrínseca es el carácter intrínseco por el cual una cosa puede ser. Preguntarse si una cosa es extrínsecamente posible significa preguntarse si hay una causa capaz de producirla; preguntarse si es intrínsecamente posible significa preguntarse si una cosa *por sí*, por su *naturaleza*, puede ser actuada.

Se suele distinguir la posibilidad extrínseca en metafísica, física y moral. Una cosa es *metafísicamente* posible cuando puede ser actuada por la Causa primera, por la Causa de todo el ser; es *físicamente* posible cuando puede ser actuada por las causas que obran en el mundo actual según las leyes naturales; es *moralmente* posible cuando puede ser actuada dadas las costumbres normales humanas. Por tanto, es metafísicamente posible que los cuerpos se atraigan en proporción inversa con su masa (antes que en proporción directa, como dice la ley de la gravitación), puesto que la Causa primera y total de los seres podría haber construido cuerpos con propiedades diversas de las actuales[255]; pero tal hecho es físicamente imposible. Es metafísica y físicamente posible que una madre odie a su hijo, pero es moralmente imposible.

Fundamento de la posibilidad intrínseca

Si nos preguntamos en qué consiste la posibilidad intrínseca, sobre qué cosa se funda, no podemos limitarnos a responder: sobre la no contradicción. Y esto porque la ausencia de contradicción supone que hay, al menos, dos elementos que no se contradicen. Por ejemplo, la montaña de oro es posible porque no hay contradicción entre montaña y oro, mientras que hay contradicción o incompatibilidad entre triángulo y redondo. Pero no basta la ausencia de contradicción para que la montaña de oro sea posible: es necesario que sean posibles, tomados singularmente, la montaña y el oro. Ahora bien, para un término simple, la ausencia de contradicción no tiene sentido.

La ausencia de contradicción, dice Kant[256], es lo *formal* de la posibilidad, pero, además de esta, es necesario que se dé alguna cosa que esté debajo de la ley de la no-contradicción, se requiere un *material*.

255. Se podría objetar que un cuerpo no sujeto a la gravitación no sería un cuerpo. Respondo que la existencia de lo que llamamos "cuerpos" no es necesaria; por tanto, Dios podría sustituir a los que llamamos "cuerpos" por otros entes que tuvieran otras propiedades de los cuerpos, pero no la gravitación.
256. *L´unico argomento possibile per una dimostrazione dell´esistenza di Dio*, *op. cit.*

Ahora bien, es claro que si no hubiera nada, nada sería posible, porque faltaría justamente el material de la posibilidad. Lo posible supone, entonces, a un ser actual, se funda sobre el ser actual. Posible es, en efecto, aquello que puede participar del ser (actual), y más precisamente lo posible se funda sobre aquel Ser que es el principio del todo ser, del cual todo otro ser depende. Efectivamente, lo posible depende del ser actual, pero si este ser actual depende a su vez de otro ser actual, también lo posible depende de él. En consecuencia, el ser posible se funda sobre aquel ser actual que no depende de otro, sobre Dios.

La filosofía escolástica expresa esta conclusión diciendo que el fundamento remoto de la posibilidad intrínseca es la esencia divina. Lo que significa que es posible (puede ser) todo aquello que puede reflexionar de alguna manera el Ser absoluto, que puede participarlo.

Pero si Dios obrase solo por necesidad de naturaleza, esto es, si todo aquello que procede de Dios no pudiese no proceder, todo lo posible sería necesariamente actuado y no habría realidad posible además de aquello que actualmente y necesariamente es, como afirma Spinoza.

En cambio, si Dios es creador libre, si aquello que es (y no es Dios) es actuado por una libre elección del Creador, se entiende que además de los entes actuales haya infinitos entes posibles. Infinitos, porque infinita es la virtualidad del Ser Infinito.

Y puesto que esta virtualidad es una voluntad inteligente, es decir, actúa, realiza fuera de sí aquello que quiere conscientemente; actual será todo aquello que es querido por Dios, posible todo aquello que por Él es conocido como actuable fuera de Él. Por tanto, diremos repitiendo la fórmula escolástica que *fundamento remoto de la posibilidad intrínseca es la esencia divina, fundamento próximo el intelecto divino*[257].

5. *Omne ens est bonum*. La concepción finalística de lo real

El bien, como se dijo, expresa la relación del ser con la voluntad. Más generalmente debemos decir: un ente es bueno en cuanto satisface una tendencia, en cuanto es aquello a lo cual se tiende, en cuanto es *fin*. Pero si se limita a decir que todo ente es bueno porque es capaz de satisfacer una tendencia cualquiera, se expresará tal vez una verdad inmediatamente evidente, pero no se dice algo que nos instruya mucho sobre la naturaleza de la realidad. Se dirá, por ejemplo, que el rayo que cae sobre un hombre y lo mata es bueno porque satisface la tendencia que ciertos constitutivos de

257. *Cf.* A. Masnovo, *Problemi di metafisica e di criteriología*, Vita e Pensiero, Milán, 1930.

aquel cuerpo tenían para disolverse y para formar otras sustancias; pero el problema que nos plantea la caída del rayo es si puede ser reconocida como un bien racional, si puede ser concebida como el objeto de una voluntad en sentido propio, o sea, de una tendencia racional; si todo aquello que sucede puede ser concebido no solo como el fin de una tendencia cualquiera, sino como fin de una voluntad inteligente.

A estas preguntas no se puede responder sino luego de haber afirmado que el principio de toda realidad es una Voluntad inteligente. En efecto, si por fundamento de la realidad está un Principio inteligente, todo está finalizado, incluso la necesidad de las leyes naturales; en cambio, si por fundamento de la realidad está una fuerza ciega, todo está casualmente determinado y la finalidad es eliminada también del mundo humano. No se podrá, efectivamente, negar que el hombre en su obrar se proponga fines, pero este proponerse fines, en la concepción mecanicista[258], no será en el fondo más que mera apariencia, puesto que en último análisis se dirá que el hombre se propone este o aquel fin porque tiene un sistema nervioso de tal cuño, porque vive en cierto ambiente, etcétera. La consciencia, y por tanto el actuar finalístico, se reducen a epifenómenos de un actuar mecanicista.

Finalidad, necesidad, caso

Se dice que en la concepción finalística también la necesidad de las leyes naturales está finalizada, porque, entiéndase bien, finalismo no equivale de hecho a arbitrarismo o contingentismo: el finalismo no niega de hecho la necesidad de las leyes naturales, no niega que, dada una naturaleza, se siga necesariamente un determinado modo de actuar; más bien afirma que las naturalezas de las cosas derivan de una Inteligencia[259].

Y así como adquiere un significado finalístico la necesidad de las leyes naturales, así está finalizado en último análisis también el caso. Existen, en efecto, casualidades respecto a las causas próximas, no respecto a la Causa primera. Por ejemplo, yo construyo una casa, el terreno se mueve y la casa se cae, y un hombre que pasaba por ahí muere. La caída de la casa y la muerte de Fulano son efectos causales respecto a mí, causa próxima de la construcción, pues se deben al encuentro -que no depende de mí— de otras causas segundas; yo que construyo, el terreno que se mueve, Fulano que pasa. Yo no quería hacer caer la casa y matar, pero sí construir; el terreno, con su movimiento, no buscaba hacer caer la casa, sino asentarse; Fulano no quería hacerse matar, pero

258. Llamamos mecanicismo a toda concepción que pone como fundamento de lo real principios privados de inteligencia, como los átomos de Demócrito.

259. "*Necessitas principiorum dictorum [de las leyes que regulan la actividad de los entes naturales] consequitur providentiam divinam et dispositionem: ex hoc enim quod res productae sunt in tali natura, in qua habent esse terminatum, sunt distinctae a suis negationibus: ex qua distinctione sequitur quod affirmatio et negatio non sunt simul vera; et ex hoc est necessitas in omnibus aliis principiis", S. Thomae*, *Qq. dd. De Verit*, q. 5, a. 2, ad. 7um.

quería, por ejemplo, llevar a cabo un asunto, o gozar del bello sol de primavera. Por ello el efecto es casual. Empero: 1) cada uno de los tres agentes, yo, Fulano y el terreno actúan por un fin. El encuentro de estas tres actividades ha dado lugar a un efecto que no era fin de ninguno de los tres, sino que cada una de tales actividades tenía un fin propio; 2) el efecto no era entendido por ninguno de los tres agentes particulares, sino que entra en el finalismo universal, porque para Dios no se escapa ninguna circunstancia, para Él están presentes los tres agentes, por tanto también el efecto que es fortuito para cada uno de los tres es querido por Dios. Querido se entiende, no en cuanto mal, sino en cuanto, aunque sea ignorado por nosotros, contribuye al *bonum universi*.

Sin embargo, esto no me autoriza a poner sobre el mismo plano lo que es fortuito (respecto a las causas próximas) y lo que está finalizado también respecto a las causas próximas. Para llegar a lo concreto, es irracional poner en el mismo plano el ver respecto a aquel complejo de elementos que constituyen el ojo, y la muerte de Fulano respecto al encuentro de los tres factores mencionados. Si bien también la muerte de Fulano en el ejemplo arriba citado no es casual si se considera en el orden universal, empero ninguna de aquellas tres causas particulares estaba ordenada por su naturaleza a producirla, mientras que cada uno de los inumernables elementos que constituyen al ojo está por su naturaleza ordenado a la visión. Pero, mientras el finalismo como principio universal es una concepción metafísica, el finalismo particular de un determinado agente (por ejemplo, el ojo) puede ser conocido solo *a posteriori*, por inducción. Un principio metafísico, intrínsecamente evidente, me dice que hay una sustancia, que existe la causa de todo aquello que deviene, pero no puede decirme cuáles son las diversas sustancias y cuáles son las diversas causas. Y así la metafísica no puede decirme cuáles son los fines de los diversos agentes. Como regla general se puede decir solamente que cuando se verifica *constantemente* un efecto producido por los mismos agentes y cuando a la producción de este efecto conspiran *muchos* elementos (y esto se verifica en el mundo viviente), dicho efecto es fin también con respecto a los agentes próximos.

Y entonces podemos históricamente explicarnos cómo la ciencia moderna de Galileo en adelante haya sido hostil a menudo a las causas finales, cómo ha sido hostil a las formas sustanciales como causas eficientes de los fenómenos. Las injusticias se deben en parte a los científicos que se arrogan de los derechos filosóficos, en parte también a los filósofos que pretendían explicar con un principio metafísico los fenómenos particulares. Así se ha dado que, haciendo colapsar las concepciones científicas que se habían hecho valer en nombre de principios filosóficos, los científicos creyeran haber destruido la antigua metafísica –y en esto han errado— y que lo filósofos creyeran haber combatido no solo los *excursus* filosóficos de los científicos, sino también sus afirmaciones científicas –y en esto erraron los filósofos-.

6. El mal

El problema del mal

El problema del mal es uno de los más graves, tal vez el más grave de la filosofía. San Agustín lo formula así: si la causa del mundo es buena; es más, es el mismo bien, ¿de dónde viene el mal? *"Ecce Deus, et ecce quomodo creavit Deus […] sed tamen bonus bona creavit, et ecce quomodo ambit atque implet ea. Ubi ergo malum, et unde et qua huc irrepsit? Quae radix eius? Et quod semen eius?*"[260].

El problema es colocado del mismo modo por Santo Tomás: la primera objeción que se presenta a quien quiere demostrar la existencia de Dios es la siguiente: existe el mal en el mundo, y el mal es opuesto al bien; ahora bien, cuando de los dos opuestos uno es infinito, el otro se anula; por tanto, si existiese un bien infinito (Dios), el mal no existiría[261].

El mal no es una realidad positiva

Antes de responder es necesario preguntarse en qué consiste precisamente el mal. *El mal formalmente tomado, o sea, propiamente en cuanto mal, no es una realidad positiva*. Se dice "tomado formalmente" porque, por ejemplo, el cojear es un mal, y sin embargo es un cierto modo de caminar, esto es, una actividad y, por tanto, algo positivo. Pero en cuanto es una actividad, el cojear no es considerado en cuanto mal; tan es verdad que es mejor caminar cojeando que no poder caminar de hecho; por tanto, cojear, en cuanto es una actividad (o sea, una realidad positiva) es un bien. Cojear es un mal si es comparado con el caminar de un hombre normal, esto es, es un mal en cuanto es un defecto en el caminar, por ende una carencia de perfección, un no ser[262].

Tentativas de negar la existencia del mal

Por otra parte, no se puede decir que el mal no sea nada, o sea, una ilusión nuestra. "¿Tal vez el mal no es de hecho? Y entonces, ¿por qué tememos y evitamos lo que

260. *Conf.*, VII, 5.

261. *Summa theol.*, I, q. 2, a. 3.

262. "*Unum oppositorum cognoscitur per alterum […] Unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra quod bonum est omne id quod est appetibile, et sic, cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere quod esse et perfectio cuiuscumque naturae rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quandam formam seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quaedam absentia boni*", *Summa theol.*, I, q. 48, a. 1.

no existe? O bien, si tenemos miedo en vano, es cierto al menos este temor vano, que estimula y atormenta al corazón, es eso mismo un mal. Y un mal tanto más grave en cuanto el temor no tiene objeto, y sin embargo tememos. Por ello: o existe tal mal que tememos o en nuestro mismo temer está el mal”[263].

Observación profunda esta de San Agustín, y siempre eficaz contra los que niegan la existencia del mal, como Spinoza. En el panteísmo de Spinoza no hay lugar para el mal: el mal no es más que un modo de ver nuestro, y un modo de ver que depende de un conocimiento inadecuado de la realidad, así que cuando el hombre llega al conocimiento adecuado, ya no ve el mal[264].

En las Cartas él reafirma y explica su doctrina. Se puede decir que el mal es una privación solo con respecto a nuestro intelecto que procede por ideas generales, no respecto a Dios que tiene un conocimiento de las cosas en su concreta individualidad. Decimos que el pecado de Adán es una privación porque parangonamos su conducta con la que habría debido ser la conducta de un hombre en general; pero la conducta de Adán en aquel momento, puesto que estaba determinada necesariamente por Dios, no podía ser sino aquella; por tanto, no hay en realidad ningún mal, ninguna privación en la conducta de Adán[265].

Contra esta doctrina tiene pleno valor la objeción de San Agustín: si el mal depende solo de una ilusión nuestra, la cuestión solo se atrasa: ¿de dónde viene esta ilusión? El mal que se busca eliminar de las cosas permanece en el hombre en aquel conocimiento inadecuado, en dicha ilusión.

Naturaleza del mal

Según San Agustín, entonces, y según la filosofía tradicional, el mal no es una simple negación, sino una privación, es decir, la carencia de alguna cosa que *debería existir*. Se distingue entre el mal *físico* y el mal *moral*[266]. El primero es la carencia de una perfección que corresponde a la naturaleza de un ente, el segundo es la carencia de una particular perfección, a saber, de aquella perfección, de aquel orden al fin que debe tener el acto libre del hombre.

263. *“An omnino malum non est? Cur ergo timemus et cavemus quod non est? Aut, si inaniter timemus, certe vel timor ipse malum est quo incassum stimulatur et excruciatur cor. Et tanto gravius malum, quanto non est quod timeamus, et timemus. Idcirco aut est malum quod timemus, aut hoc malum est quia timemus”, Conf.*, VII, 5.

264. *Ethices*, IV, *Praefatio*, deff. I y II, propp. 8, 64 y corolarios.

265. *Epist.* XIX, ed. Gebhart, vol. IV, pp. 88-92.

266. Leibniz habla también de un mal metafísico, pero no es otra cosa que la limitación inherente a toda criatura, no es privación y, por tanto, no es propiamente mal.

Si el mal es una privación, se sigue que no subsiste por sí, puesto que la privación, tomada por sí, es un ente de razón. El mal existe, entonces, solo en cuanto existe sujeto privado de una perfección, existe solo en un sujeto. Y el sujeto del mal debe ser bueno, porque si no fuese bueno no existiría. Por ende, el mal no puede destruir toda la bondad del sujeto al cual inhiere, porque, si destruyese toda su bondad, destruiría todo el ser (y donde hay ser hay, en efecto, bien), y si se destruyese el sujeto al cual el mal inhiere, no podría ni siquiera existir el mal. "El mal no puede consumir totalmente el bien. Para demostrar esto, hay que tener presente que hay un triple bien. Uno que se suprime totalmente por el mal. Este es el bien opuesto directamente al mal. Ejemplo: la luz desaparece totalmente por las tinieblas; la vista, por la ceguera. Hay otro bien que no es suprimido totalmente por el mal, ni tampoco disminuido [...] En efecto, las tinieblas no disminuyen en nada la sustancia del aire y la ceguera no disminuye ni suprime la sustancia del hombre"[267].

La causa del mal

Habiendo visto en qué consiste la naturaleza del mal, podemos ahora preguntarnos cuál es su causa. Antes que nada, no habrá una causa del mal en cuanto mal, del mal tomado en sí, porque el mal tomado por sí, separado del sujeto bueno en el cual inhiere, no existe, porque es una privación. La causa del mal será, entonces, la causa del sujeto que tiene en sí el mal. Y este sujeto, en cuanto es alguna cosa, es bueno, por tanto, no debe haber dificultad en admitir que la causa del mal (causa eficiente) es un bien, porque un bien no puede ser causado más que por otro bien. Y luego, para causar es necesario primero ser, y todo aquello que *es*, es bueno, por ende, la causa del mal debe ser un bien. Pero, así como el mal es no una mera negación, sino la negación de alguna cosa que debería existir, permanece todavía el problema: ¿por qué la causa del sujeto en el cual está el mal ha producido tal sujeto sin todos los caracteres que debería tener? La causa no puede tender a producir la carencia, la privación, porque no se puede tender más que a una realidad positiva; la carencia, por tanto, debe saltar fuera como alguna cosa a la cual la causa directamente no tiende; el mal es, en consecuencia, causado *per accidens*, o sea, *indirectamente*, en función de otros. El constructor que ha construido un muro chueco es causa de este muro chueco (es causa del mal), pero es causa indirectamente, en cuanto ha realizado un muro (realidad positiva) que presenta el defecto de estar chueco. Ahora bien, el constructor puede construir un muro chueco: 1) porque aquel muro así chueco es necesario, por ejemplo, para apuntalar cierto edificio. Entonces, el muro chueco es causado *ex virtute agentis*, pero siempre *per accidens*, puesto que a lo que miraba el constructor era a afianzar al edificio, no al muro chueco; 2) porque es un mal constructor (*ex defectu agentis*), y aquí es todavía más evidente que el mal se ha efectuado sin quererse, no ha sido creado o producido *per se*; 3) porque el terreno ha cedido (*ex defectu materiale*). También aquí el mal es producido *per accidens*.

267. *Summa theol.*, I, q. 48, a. 4 (la tercera especie de bien, de la cual habla Santo Tomás en este artículo, por ahora no nos interesa).

Ahora bien, respecto a Dios, causa primera, el mal no puede tener origen ni por deficiencia del agente, puesto que Dios es perfectísimo, ni por defecto de la materia, porque también la materia viene de Dios, y por ende si se dijera que la razón última del mal está en la deficiencia de la materia solo habríamos alejado el problema, porque deberíamos preguntarnos por qué Dios ha creado una materia defectuosa. Por tanto, solo queda la tercera solución: el mal es causado por Dios *per accidens*, *ex virtute agentis*[268]. Puesto que el universo deriva de una única Inteligencia creadora, responde a un solo plan, y toda cosa en él está relacionada con las otras; hay, en otras palabras, en el universo una organicidad, puesto que hay organicidad en toda obra de la Inteligencia. Así pues, también los males singulares, como la sombra de un cuadro, contribuyen a la perfección del universo. Y aquí hay que estar atentos para no confundir: nosotros *no* vemos *cómo* los males singulares contribuyen a la perfección del universo, porque no conocemos toda la realidad, sino que conocemos solo una pequeña parte de ella, y también esta solo parcialmente, solo bajo ciertos aspectos; pero puesto que hemos demostrado que el universo es creado por una causa Inteligente y buena, sabemos también que los males singulares deben tener su razón de ser y contribuir al bien del universo[269]. Sucede un poco como si nos encontráramos delante de un gran fresco recubierto con yeso y fuésemos llevados a descortezar solo una pequeña parte: veremos colores y líneas de las cuales no sabremos comprender su significado; debemos concluir, sin embargo: puesto que esta pequeña parte del muro coloreado es parte de un gran fresco, debe ciertamente representar alguna cosa en la pintura, incluso si yo no entiendo *qué cosa* represente.

¿El mundo actual es el mejor de los mundos posibles?

¿Deberemos entonces concluir, como lo hace Leibniz, que el mundo actual es el mejor de los mundos posibles? Ya Santo Tomás cita la opinión de algunos que decían que Dios no puede hacer cosas diversas a las que hace, no porque cree necesariamente, sino *propter ordinem sapientiae et iustitiae divinae*[270], propio como Leibniz, el cual dice que Dios debe crear el mejor de los mundos posibles no por una necesidad física, sino por una necesidad moral. En cambio, Santo Tomás responde que Dios podía crear también mundos mejores que el actual; que habría podido crear, por ejemplo, un mundo en el cual no hubiese mal. En efecto, la causa inteligente, observa Santo Tomás, impone un determinado orden a las cosas que produce en vista al fin por el cual obra; ahora bien, si los medios son adecuados al fin (o sea, si son condiciones necesarias y suficientes para conseguir el fin) hay un solo orden que es capaz de actuar el fin; pero cuando

268. *Summa theol.*, I, q. 48, aa. 1 y 2.
269. Por tanto, la filosofía, propiamente, no resuelve el problema del mal, sino que demuestra solamente que una solución debe haber, incluso si ver cuál sea dicha solución esté por encima de las fuerzas de nuestra razón. He aquí por qué, en el problema del mal, la razón tiene mucho que aprender de la Revelación. Véase, a propósito, U. A. Padovani, *La filosofia della religione e il problema della vita*, Marzorati, Milán, segunda edición.
270. *Summa theol.*, I, q. 25, a. 5.

el fin es infinitamente superior a los medios, de suerte que solo sirvan a una parcial e imperfecta actuación del fin, hay infinitos órdenes posibles para tales medios, porque cada uno de estos órdenes puede actuar al fin bajo uno de los infinitos aspectos en los cuales es parcialmente actualizable. Así pues, ¿cuál es el fin del universo? Ya hemos dicho que el objeto primario, y por tanto el fin primario, del querer divino no puede ser sino Dios mismo; hemos dicho ya que Dios no puede querer a las criaturas sino como una participación de su bondad infinita. Pero la bondad divina es inagotable; por tanto, hay infinitos modos para que participen de ella los entes finitos, y por tanto infinitos son los mundos posibles. Decir que Dios *debía* crear el mejor de los mundos posibles equivale en el fondo a decir que un solo mundo es posible: el mejor; lo que equivale a negar la libertad de la creación, a admitir que entre todos los posibles hay uno que *pesa*, casi, con su perfección, sobre el querer divino, y lo obliga a actuarlo[271]. Pero, ¿puede haber algo fuera de Dios que ejerza un cierto *peso* en el querer divino? ¿Concebir un posible que pese sobre el querer divino no equivale tal vez a concebir que Dios no es lo Absoluto, sino que está condicionado por un mundo posible? Y este es, de hecho, el error de Leibniz.

Y bien reflexionado, el concepto de "el mejor de los mundos posibles" es contradictorio, si es aplicado a un ente finito; en efecto, un ente, y por tanto una perfección, finitos, pueden siempre ser superados por una perfección mayor; una perfección que no tenga por encima de sí una perfección mayor puede ser solo infinita, puesto que entre lo finito y lo infinito hay siempre una distancia infinita. Imaginar que pueda haber un confín entre lo finito y lo infinito significa o elevar lo finito al nivel de lo infinito o bajar este último al nivel de aquel.

Omnipotencia divina

A la cuestión: *Utrum in Deo sit potentia*[272], Santo Tomás responde así: "Hay un doble tipo de potencia: la pasiva, que no se da de ninguna forma en Dios; y la activa, que en grado sumo hay que ponerla en Dios. Es evidente que cada uno, en cuanto está en acto, es perfecto, ya que es principio activo de algo". No se obra, en efecto, si primero no se existe, y existir equivale a ser en acto. "Pero ya se demostró anteriormente que Dios es acto puro, absoluta y universalmente perfecto […] Por lo tanto, en grado sumo le corresponde ser principio activo, y de ninguna manera ser sujeto pasivo. Y la razón de principio activo le corresponde a la potencia activa. Pues la potencia activa es principio de acción en otro […] Hay que concluir, por lo tanto, que en Dios hay

271. "Se puede decir que, apenas Dios ha decretado crear algo, hay una lucha entre todos los posibles, puesto que todos predenderían la existencia; y la logran aquellos que, unidos juntos, tienen más realidad, más perfección, más inteligibilidad", Leibniz, *Teodicea*, II, 201. Por tanto, según Leibniz, los posibles son actuales no por una libre elección de Dios, sino en virtud de su naturaleza. Ahora bien, lo que existe en virtud de su naturaleza no es contingente, sino necesario.

272. *Summa theol.*, I, q. 25, a. 1.

potencia activa en grado sumo". En la respuesta a las objeciones, Santo Tomás precisa en qué sentido se atribuye a Dios la potencia activa. En nosotros la potencia activa como capacidad para obrar es distinta del obrar mismo. En Dios esto no puede ser, puesto que Dios es su misma actividad. Pero la potencia activa en nosotros es principio no solamente de nuestro obrar, sino también del efecto producido; y en este sentido la potencia activa es atribuida a Dios.

La potencia de Dios es infinita[273], puesto que está radicada en la actualidad de Dios, que es infinita. Se puede obrar en tanto se es; se obra tanto cuanto más perfectamente se es. Ahora bien, la realidad de Dios es infinita, puesto que abraza a todo el ser, por tanto, también su potencia es infinita.

Dios es omnipotente, o sea, puede hacer todo aquello que es intrínsecamente posible. Ahora bien, hemos visto que posible es toda imitabilidad de la esencia divina, y la esencia divina es ser; por tanto, todo aquello que es posible debe someterse a la ley suprema del ser, al principio de no contradicción. Algunos filósofos han admitido también que el principio de no contradicción vale porque Dios lo ha querido así, pero habría podido querer incluso un mundo en el cual fuese ley la contradicción, es más, la no-contradicción. Este extremo voluntarismo divino es profesado, por ejemplo, por Descartes. Pero tal doctrina no es admisible, por esta razón: "Hay que tener presente que como todo agente produce algo semejante a él, a cada potencia activa le corresponde, como objeto propio lo posible, según la razón de acto en que se fundamenta cada potencia activa". Ahora bien, la potencia activa está fundada sobre el acto de ser, es como una efusión del acto primero, por ende, el campo al cual puede extenderse la potencia activa será proporcionado, conforme, a aquella naturaleza de la cual la potencia activa surja. "La potencia de calentar va referida a lo que puede ser calentado, y esto es su objeto propio. El ser divino, sobre el que se fundamenta la razón del poder divino, es el ser infinito no limitado por ningún género de ser, sino que contiene de antemano la perfección de todo ser. Por eso, todo lo que puede tener razón de ser cabe entre los posibles absolutos, con respecto a los que decimos que Dios es omnipotente. Y nada se opone a la razón de ser más que el no-ser. Por lo tanto, lo único que contradice a la razón de absolutamente posible, sometido a la potencia divina, es aquello que en sí mismo y simultáneamente contiene el ser y el no-ser", o sea, aquello que es contradictorio[274].

273. *Ibid.*, a. 2.
274. *Ibid.*, a. 3.

CAPÍTULO DUODÉCIMO
LO BELLO[275]

El estudio de la realidad que la experiencia nos ofrece, considerada no como esta u otra realidad, sino como realidad *simpliciter*, esto es, como ente, nos ha conducido no solo a formular algunos principios sobre el ente en cuanto ente (principio de identidad y de no contradicción), sino también a reconocer que los entes que la experiencia nos pone delante no podrían ser si no se fundasen sobre el Ser subsistente, acto puro, infinito. Nos ha conducido además a afirmar que el Ser infinito es Inteligencia y Voluntad y, de aquí, nos ha hecho considerar a todo ente como verdadero y bueno.

Nos preguntaremos ahora si también lo bello puede considerarse como una propiedad trascendental del ser.

Lo bello no está implicado en la clasificación tomista de los trascendentales en la Cuestión primera del *De Veritate*, a. 1[276], pero Maritain[277] observa que Santo Tomás afirma la identidad real de lo bello y el bien[278]; así, el bien es un trascendental, por tanto tal debe ser también lo bello, y cita luego un pasaje todavía más explícito en el Comentario al *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio: "*nihil est quod non participet pulchro et bono, cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam*".

Definición tomista de lo bello

Veamos si el análisis de la noción de bello nos confirma en la afirmación de que lo bello es un trascendental. *Pulchrum est quod visum placet*, dice Santo Tomás. No hay que entender esta definición como si quisiera decir: lo bello es lo que place, o sea, no hay un fundamento objetivo de lo bello, lo bello es relativo. Contra tal reducción vale el argumento objetivo de Croce contra el hedonismo estético (porque el hedonismo es una forma de subjetivismo): no todo lo placentero es bello, el placer de una bebida de agua cuando se tiene sed –observa Croce[279]— no es un placer estético, por tanto quiere decir que lo bello no es lo placentero *simpliciter*, sino un *cierto* placer. Y entonces constitutivo de la belleza es no lo placentero, sino lo que diferencia al placer estético de cualquier otro.

---

275. Nos limitaremos a brevísimas consideraciones sobre los fundamentos metafísicos de una doctrina de lo bello: el desarrollo de una doctrina así, la estética, exigiría un tratamiento aparte.

276. Niega el carácter trascendental de lo bello Munnynnck en un artículo publicado en el volumen conmemorativo de Santo Tomás editado por la Universidad Católica [del Sagrado Corazón]. De Munnynnck limitaría lo bello al mundo sensible.

277. *Art et Scolastique*, Rouat, París, 1927, 266pp.

278. "*Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem […] sed ratione differunt", Summa theol.*, I, q. 5, a. 4.

279. *Breviario di estetica*, 3a. ed., p. 18.

Además, tomada literalmente, la frase *pulchrum est quod visum placet* no se puede traducir como "bello es lo que place", sino "bello es lo que *visto* place", y la diferencia no es baladí. Santo Tomás especifica: "a la esencia de lo bello pertenece este carácter: que en la *visión* o cognición de aquel se satisfaga el deseo [...], de suerte que lo bello significa *aquello cuya aprehensión place*"[280].

La belleza es sobre todo una relación con el conocimiento

Por tanto, lo bello dice relación al conocimiento y a la tendencia (a aquello que hoy diríamos el aspecto afectivo o emocional del sujeto) y por ello la noción de bello se distingue de la de verdadero y bien, puesto que lo verdadero dice relación al conocimiento, el bien relación a la tendencia, y lo bello a ambas. Y esto podría tal vez explicar aquel sentido de plenitud, de bienestar, de *Behaglichkeit*, como dice Kant[281], que se tiene en la contemplación de lo bello, en cuanto todas nuestras facultades intervienen y se satisfacen. Primariamente lo bello dice relación al conocimiento, por tanto, la actividad estética es esencialmente actividad cognoscitiva, y en esto estamos de acuerdo con Croce. "Lo bello y lo bueno son lógicamente distintos, porque lo bueno se refiere propiamente a la tendencia, mientras lo bello se refiere a la facultad cognoscitiva"[282]. Entra, pues, en juego la tendencia, porque en la percepción de lo bello el conocimiento suscita gozo, *placer.* "La belleza, además de estar directamente en relación con la facultad cognoscitiva, interesa indirectamente, por su misma esencia, a la facultad apetitiva"[283].

Condiciones de la belleza

Para que una cosa sea bella, es necesario que sea cognoscible (*visum*); ahora bien, toda cosa es cognoscible en cuanto está determinada, y el principio determinante de todo ente se llama con terminología escolástica *forma*; por tanto, la forma da al objeto la *claritas*, la cognoscibilidad. Pero cuando se pone la *claritas* entre los elementos cognoscitivos de la belleza no se puede expresar solo una cognoscibilidad cualquiera, sino una especial cognoscibilidad, una transparencia casi de la forma, tal que esta se deja aprehender con particular facilidad, sin esfuerzo, sin la labor analítica que se exige para el conocimiento científico. He aquí por qué se dice *visum* y no *cognitum*.

---

280. "*Ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspecto seu cognitione quietetur appetitus [...] ita [...] quod pulchrum dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*", *Summa theol.*, I-I, q. 26, a. 1, ad. 3um.

281. *Critica del Giudizio*, § 15, trad. Gargiulo, Laterza, p. 68, donde se traduce *Behaglichkeit* como *agrado*.

282. "*Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem [...] sed ratione differunt: nam bonum proprie respicit –est enim bonum quod omnia appetunt—[...] Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visa placent*", *Summa theol.*, I, q. 5, a. 4, ad. 1um.

283. Maritain, *Op. cit.*, p. 263.

Otros elementos constitutivos de lo bello están en la doctrina tradicional, además de la *claritas*, la *integritas* y la debida *proportio*. La *integridad* indica aquella completud de partes necesarias justamente para hacer transparentar la forma del objeto. Y entonces se entiende también cómo ella no es entendida en sentido demasiado estricto y puede tener exigencias diversas en los objetos naturales y en los objetos de arte. Así, mientras en un objeto natural una mutilación es siempre fea, en una obra de arte no siempre es así. "La carencia de la cabeza o los brazos es un defecto tan notable en una mujer y de poca importancia, en cambio, en una estatua", observa Maritain, con tal que, bien entendido, también en un torso el artista llegue a transparentar la idea, la forma que quiere expresar. La *Victoria de Samotracia* basta así como es para expresar todo el impulso y la potencia que debe tener una Victoria. Y, observa además Maritain, "si place a un futurista hacer un solo ojo, o tal vez un cuarto de ojo, a la señora de la cual hace el retrato, ninguno le podrá quitar el derecho; se pregunta solo –he aquí todo el problema[284]- que aquel cuarto de ojo es propiamente lo que tiene la susodicha señora, en el caso dado"[285]. Igualmente dígase de la *proportio*: la proporción de las partes debe estar en función de la forma que debe transparentar en la materia. En el opúsculo *De pulchro et bono* la esencia de lo bello está puesta en la *resplendentia formae super partes materiae proportionatas*[286]. Ahora bien, estos caracteres: *claritas, integritas, debita proportio*, que se pueden resumir en la *"resplendentia formae super partes materiae proportionatas"* están presentes en todo ente, puesto que todo ente es *verdadero*, es inteligible, y por tanto todo ente, cuando se encuentre delante de una inteligencia que le sea proporcionada, deja transparentar su inteligibilidad de modo tal que la facultad afectiva goce con esta inteligibilidad aprehendida.

Y por ello se puede decir que todo ente es bello, aunque no sepamos apreciar la belleza de todo ente.

El placer estético es desinteresado

Regresemos de nuevo a la primera definición: *pulchrum est quod visum placet*. El hecho de que el placer estético sea el placer de un conocimiento, nos hace entender cómo es desinteresado: justamente porque no se da la posesión de la cosa, sino solo la visión, la contemplación. Mientras el amor desinteresado, el amor que Santo Tomás llama de concupiscencia, lleva a apropiarse de la cosa amada, hacerla *nuestra* y por tanto a destruirla en su naturaleza, el comportamiento estético nos lleva a respetar la cosa bella en su naturaleza, a querer que ella subsista en sí, porque si se da la apropiación, destruyéndola en su naturaleza, no podremos conocerla más y, por tanto, no podremos gozarla más estéticamente[287].

---

284. ¡Y aquí está toda la malicia de la observación!

285. *Op. cit.*, p. 43.

286. S. Thomae, *Opuscula*, ed. Mandonnet, vol. V, p. 420. El opúsculo *De pulchro* no es considerado auténtico, sin embargo, expone una doctrina tomista.

287. De aquí el valor educativo de la contemplación estética que ayuda a pasar del amor de concupiscencia (egoísta) al amor de amistad, o sea, al amor del objeto por aquello que es en sí, por su valor intrínseco, no

Naturaleza de la intuición estética

Observamos ya que el conocimiento estético es designado como *visión*, intuición. ¿Se trata solo de la intuición sensible? Ciertamente no para Santo Tomás, puesto que si aquello que es bello debiese ser intuido sensiblemente, no se podría decir que todo ente es bello.

Después Santo Tomás pone al arte entre los *habitus* intelectivos[288]; dice que la *claritas* y la *proportio* "*radicaliter in ratione inveniuntur*"[289]. Pero, prescindiendo también de la opinión de Santo Tomás y considerando la cuestión en sí, no parece que se pueda reducir el conocimiento necesario para la aprehensión de lo bello a la sola intuición sensible, puesto que, entre otras cosas, no se han constatado nunca actividades estéticas en las bestias, que tienen también conocimiento sensible. Es verdad que algunos buscan la reducción de la actividad estética a pura actividad sensible (parangonan la actividad estética con la expresión de la cola del pavorreal), pero el resultado de estas tentativas, si lo lograran, sería el de negar la belleza y la actividad estética como hechos específicamente distintos de otros aspectos de la vida sensible. Por otra parte, no parece que haya una intuición intelectual para nosotros los hombres; quiero decir, una intuición intelectual en sentido riguroso: como intuición intelectiva de lo individual. No se intuyen las esencias individuales –al menos de las cosas que están fuera de nosotros-. La intuición intelectual es una intuición abstractiva, una intuición del universal.

Intuición estética y concepto

Y entonces, ¿qué diferencia hay entre el conocimiento estético y el conocimiento conceptual, científico, en sentido amplio? ¿Cómo es que ciertos conocimientos, los que llamamos justamente conocimientos estéticos, suscitan en nosotros un placer y otros no? Si la visión estética es una visión intelectual, ¿en qué difiere del concepto? Este problema se lo proponen F. Olgiati y G. Ceriani en dos estudios sobre estética[290]. F. Olgiati pone de relieve cómo es que a la intuición artística (y podemos aplicar aquello que dice a la intuición estética en general) es necesaria una noción universal, justamente porque en la intuición artística hay ya alguna cosa más que en la intuición sensitiva. Croce nos dice que "las percepciones de la estancia en la cual escribo, de los objetos que toco y adopto como instrumentos de mi persona […] son intuiciones" (*Estetica*, 6a. ed., pp. 5-6). Pero Olgiati observa que la percepción sensible no se vuelve intuición estética sino cuando está animada por un concepto universal. Para decir de un

por el valor que tiene para nosotros.

288. *Summa theol.*, I-II, q. 57, a. 3.

289. I-II, q, 180, a. 2, ad. 3um.

290. Olgiati, "La simplex apprehensio e l´intuizione artística", en: *Riv. fil. neoscolastica*, 1933, pp. 516ss; Certiani, "La gnoseología e l´intuizione artística", en: *Ibid*., p. 285.

objeto que es bello, debemos saber *qué cosa es*, y no podemos expresar lo que es sino con un concepto universal. “El espíritu no comenzará a actuar hasta que nosotros no nos preguntemos qué sea la casa, el tintero, etcétera; esto es, hasta que, *en lo* concreto de la sensación y la imagen, hayamos apresado lo abstracto, o sea, su significado, la *ratio rei*. Un claro de luna puede ser visto por un perro y por mí; también yo puedo limitarme a contemplarlo como el perro; solo cuando mi espíritu *intus legit* en aquel claro de luna, solo entonces puedo pensarlo, expresarlo en mi mente y retratarlo eventualmente en un cuadro. El pintor es propiamente quien *intus legit* […]; ¿no sería posible tener un ojo espiritual similar, si nosotros en este particular y concreto fenómeno no apresáramos *sobre todo qué cosa es*? El claro de luna” (p. 520). Y más adelante: “No es posible crear una imagen concreta si antes no hay una abstracción. Cuando creo una nueva imagen, no solo considero la cualidad de lo concreto prescindiendo –o sea, abstrayendo— del espacio y del tiempo; tal imagen concreta no la podría producir nunca si no supiese *qué cosa quiero expresar* […]” (p. 522).

Diferencia entre intuición estética y conocimiento

Ahora bien, todo esto es muy cierto, o sea, es muy cierto que para tener una intuición estética (y por tanto poderla expresar) ocurre *antes que nada* tener un concepto, que el concepto es *condición* de la intuición estética. Es, sin embargo, condición necesaria pero no suficiente, porque a veces se tienen conceptos sin tener intuiciones estéticas. Cómo la aprehensión del universal que tiene lugar en la actividad estética se diferencia de la que tiene lugar en la actividad científica, busca explicarlo Ceriani en el artículo citado. “La intuición artística, dice él, se actúa como visión del esplendor de la forma universal emergente del límite material y concreto (o sea, del individuo percibido sensitivamente)” (p. 291). En la visión de un universal *en lo concreto* está la característica de la intuición artística. “Si es verdad que ella (la intuición estética) es visión, contemplación de la forma universal (pura de la materia), pero en cuanto emergente de la materia, ocurre que tenga su ojo espiritual fijado sobre la materia en la cual se contempla el esplendor de la forma. Esto es, es necesario que el espíritu se fije sobre el sensible para verle irradiar lo inteligible que resplandece en él; la intuición estética encuentra aquí su naturaleza característica: ver y contemplar en lo sensible aquella luz inteligible que le fue abstraída” (p. 293).

Por tanto, mientras en la ciencia (ciencia en el sentido más amplio, que implica a las ciencias particulares y a la filosofía) yo tengo el ojo fijo en la esencia abstracta, en el contenido inteligible, dejando solo en el fondo el dato sensible a partir de lo cual lo he abstraído, no cuidándolo más mientras trabajo científicamente (veré después, pero solo después, en el momento de la verificación, si las conclusiones a las que llegué valen también para el mundo de la experiencia), en el conocimiento estético yo visualizo a la esencia *en el* contenido sensible, observo el contenido sensible, individual, a la luz de la esencia.

Corolarios

De aquí la importancia de la fantasía en el arte: porque la sensación me da a lo mucho pocos caracteres de las cosas y yo debo integrarlos, agregarle otros con la fantasía, para tener una representación más completa del objeto sensible.

De aquí también el hecho que tengamos la aprehensión verdadera y propia de lo bello solo en las cosas sensibles, aunque lo bello sea propio de todas las cosas: justamente porque solo las cosas sensibles las aprehendemos (con los sentidos) en su individualidad, porque la intuición del individual para el hombre en esta vida es solo intuición sensible[291].

El carácter intuitivo del conocimiento estético nos puede ayudar a entender también el porqué de los sentidos inferiores: tacto, gusto, olfato no son capaces de hacernos conocer cosas bellas. No se habla por lo general de "bellos sabores" o "bellos olores", y no hay obras de arte hechas de objetos táctiles, olorosos o sabrosos. Y esto, según Santo Tomás[292], porque la vista y el oído son *maxime cognoscitivi* y más cercanos a la inteligencia; o sea, son más objetivos: nos ponen verdaderamente en presencia de un objeto. Mientras los sentidos inferiores están más estrechamente ligados a nuestras necesidades orgánicas: nos atestiguan más nuestro estado, de frente a las cosas, que los aspectos de las cosas en sí mismas. Por tanto, son también incapaces de darnos un placer desinteresado, como es el estético[293]. Sabores, olores e impresiones táctiles son además muy difícilmente representables: no se tienen o se tienen difícilmente imágenes de sabores y olores, e incluso por esto tales sentidos ofrecen poco a la actividad estética, en la cual tiene tanta importancia la fantasía.

Empero, también las sensaciones táctiles, gustativas y olfativas pueden cooperar para hacernos percibir la belleza de un objeto, por tanto pueden *concurrir per accidens* a la percepción de la belleza[294].

---

291. Cf. Zigliara, *Summa philosophica*, vol. I, 8a. ed., p. 402.

292. I-II, q. 27, a. 1, ad. 3um.

293. De Bruyne, *Esquisse d´une philosophie de l´art*, p. 197.

294. Lo que nos parece suficiente para aceptar lo que Croce observa en la p. 22 de su *Estetica*, pero sin constreñirnos a negar toda diferencia entre los sentidos superiores e inferiores. "Dante –dice Croce— eleva a forma no solo el *dulce color de oriental zafiro* (impresiones visivas), sino impresiones táctiles o térmicas como "el aire pesado" y los "frescos arroyuelos". Y es una curiosa ilusión creer que una pintura de impresiones simplemente visivas. El aterciopelado de una mejilla, el calor de un cuerpo juvenil, la dulzura y frescura de un fruto, el punzor de una hoja afilada, y así sucesivamente, son impresiones que tenemos también de una pintura". Croce no quiere admitir que las impresiones de los sentidos inferiores ocupen solo un puesto secundario, contribuyan indirectamente a la intuición estética porque "la expresión estética es síntesis en la cual es imposible distinguir lo directo de lo indirecto". Pero él reconoce luego, implícitamente, que, reflexionando sobre la intuición esté-

No es necesario que la esencia, el significado inteligible presente en la intuición estética esté determinado como sucede con el conocimiento científico. "El esplendor o la luz de la forma que refulge en el objeto bello no es presentado al espíritu por un concepto o una idea, sino por el objeto sensible captado intuitivamente y en el cual pasa, como en una causa instrumental, esta luz de una forma. Así, se podría decir –y esto nos parece el único modo posible de interpretar la palabra de Santo Tomás— que en la percepción de lo bello el intelecto es, *mediante la misma intuición sensible*, medio en presencia de una inteligibilidad que resplandece, pero que, en cuanto da el gozo de lo bello, no se puede desvincular ni separar de su matriz sensible, y por ello no procura un conocimiento intelectual actualmente expresable en un concepto. Contemplando al objeto en la intuición sensible, el intelecto goza de una presencia que se irradia por un inteligible que no se revela él mismo a sus ojos así como es"[295].

Maritain observa que esta doctrina tomista tiene una cierta analogía con la afirmación de Kant en la *Crítica del juicio*: "Bello es lo que place universalmente *sin concepto*"[296]. Nosotros nos referiremos más bien a la otra afirmación kantiana, según la cual la intuición de la belleza es la intuición de una "finalidad sin fin determinado (*Zweckmässigkeit ohne Zweck*)"[297]. Aun cuando la expresión sea paradójica, el sentido de ella es claro en el contexto kantiano. Finalidad significa, en efecto, para Kant, inteligibilidad, presencia de un concepto en la cosa sensible, es el ser, la cosa sensible hecha según un concepto[298]. Percibir una finalidad sin fin determinado significa, entonces, intuir una inteligibilidad, pero una inteligibilidad indeterminada, que no se sabe determinar conceptualmente.

Se revela que según Kant la inteligibilidad de las cosas sensibles, que nosotros intuimos vagamente mediante un sentimiento (cuando pronunciamos un juicio estético) o afirmamos como la única explicación posible de la perfección de las cosas naturales (cuando pronunciamos un juicio teleológico) no puede ser filosóficamente demostrada, puesto que para demostrarla ocurriría desarrollar una doctrina metafísica, mientras Kant juzga imposible la metafísica como ciencia. En la filosofía tomista, en cambio, dicha inteligibilidad de la naturaleza que nosotros intuimos vagamente mediante el placer estético, es también demostrada racionalmente por la metafísica.

---

tica, se puedan hacer distinciones, solo que tales distinciones no se referirían más al arte en cuanto tal. Ahora bien, ciertamente ellas pertenecen no al arte, sino a una *teoría* del arte o de lo bello, pero esto es verdad para cualquier cosa que se diga en torno a lo bello, para todas las teorías estéticas.

295. Maritain, *Op. cit.*, pp. 254-254.

296. § 9, trad. Gargiulo, Laterza, p. 59.

297. § 15, "finalidad sin objetivo", traduce Gargiulo, p. 67.

298. "La causalidad de un concepto respecto a su objeto es la finalidad", *Critica del Giud.*, § 10, p. 59.

Bello y arte

Puesto que lo bello es un trascendental, el campo de lo bello es más vasto que el del arte: existe también lo bello de la naturaleza, como reconoce también Kant, y contrariamente a lo que quiere Croce[299]. Sin embargo, el arte es un campo en el cual la belleza tiene su particular manifestación: es también lo que nos revela cómo el hombre percibe la belleza de la naturaleza, es el testimonio más perfecto del hecho de que el hombre intuye la belleza, porque cuando el hombre tiene una intuición particularmente viva de la belleza, la expresa también en una obra de arte. Alguna vez hemos estado tentados a creer que todo hombre ve del mismo modo en el cual ve el artista y que el artista tiene solo una técnica para expresar aquello del hombre común tiene en mente, pero no sabe expresar. En realidad, aquello que se tiene claro en mente se sabe también expresar, y aquello que no se sabe expresar no se *sabe*. En esto estamos de acuerdo con Croce: la capacidad artística está antes de toda capacidad para ver, de intuir, y esta también sabe encontrarse con la técnica, mientras que la sola técnica, sin la capacidad artística, no sirve de nada. El artista sabe expresar, sobre todo porque sabe ver mucho más de lo que nosotros vemos.

299. Hegel excluye lo bello de la naturaleza de la consideración estética y le asigna como objeto solo lo bello artístico porque, dice él, lo bello artístico ha nacido por el espírito, y todo lo que es espiritual es superior a la naturaleza. "El espíritu es la realidad verdadera. Todo lo que es, es solo en cuanto es espiritualidad. La belleza de la naturaleza, entonces, es un reflejo del espíritu. Lo bello de la naturaleza es bello solo en cuanto participa de lo bello más alto" (*Vorles. ü. die Aesthetik*, ed. Lasson, vol. I, *Die Idee und das Ideal*, p. 2). Pero sería necesario ver primero si lo bello natural no es el reflejo de un Espíritu-arista infinitamente superior al espíritu humano. Nosotros sostenemos que la naturaleza es bella precisamente en cuanto lleva el reflejo de una Inteligencia creadora, que no es la inteligencia humana.

CONCLUSIÓN

A través de la indagación del ser, y de las condiciones por las cuales la realidad que la experiencia nos ofrece puede *ser*, hemos inferido la existencia de un Ser trascendente al mundo de la experiencia. Los atributos que la razón puede demostrar de tal Ser, nos han permitido llamarlo Dios. La metafísica desemboca, entonces, en una teología natural.

Por otra parte, solo una teología natural puede dar un sentido preciso a las afirmaciones de que lo *verdadero* y el *bien* son propiedades trascendentales del ser, y ciertas negaciones u omisiones de tales caracteres del ser no se entienden sino en función de una determinada teología natural, o sea, de una doctrina sobre el Ser absoluto.

Pero precisamente la teología natural, que afirma la existencia de una infinita inteligencia como fundamento de la realidad, da razón de un hecho que el hombre constata a todo paso de su investigación: la inadecuación entre aquello que conoce, descubre, y aquello que le resta por descubrir. En todo descubrimiento o en todo nuevo conocimiento está al mismo tiempo la confirmación de que lo real es inteligible; de otra manera el hombre no podría descubrir, y que la inteligibilidad de lo real es más amplia que aquello que el hombre llega conocer. Todo nuevo conocimiento coloca nuevos problemas, nuevas interrogantes. En este sentido Pascal ha dicho: "el último paso de la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la superan".

Por tanto, si la historia presenta al hombre un mensaje que tiene las características de una Revelación divina sobre objetos que superan las conclusiones a las cuales puede llegar la razón humana, pero ofrece una solución a los problemas que el hombre se formula acerca del fin último de su vida y, sobre todo, sobre la vía para conseguir tal fin, la aceptación de tal mensaje no es una renegación de la razón. En efecto, la Revelación no limita a la razón, sino que abre perspectivas sobre aquello que supera a la razón. Ciertamente aceptar la Revelación cristiana, prestarle fe, es un acto que, además de ser preparado por las consideraciones racionales, sigue siendo libre: las verdades reveladas no pueden ser rigurosamente demostradas. Pero prestar fe a una Revelación que se presenta en la historia, bien definida, exige una cierta responsabilidad, exige que se diga claramente en qué cosas se cree. Ahora bien -y aquí me parece que se puede hacer una observación análoga a la que se hacía para la metafísica- todos tienen una "fe": todos tienen convicciones que no pueden ser rigurosamente demostradas, porque las afirmaciones rigurosamente demostradas son muy pocas, pero los creyentes son aquellos que indican claramente aquello en lo cual creen, mientras que los así llamados no creyentes a menudo no dicen y tal vez muy a menudo no se dan cuenta de aquello en lo que creen.

Pero el pensamiento cristiano no se ha limitado a indicar las verdades creídas: ha buscado desde sus inicios apresar, en cuanto es posible, el sentido de tales verdades: la fe cristiana es una *fides quaerens intellectum* y el *intellectus fidei* ha elaborado la sagrada teología, la cual no es, como la teología natural, búsqueda filosófica, porque no parte de aquello que es dado a la experiencia, sino de aquello que es ofrecido por la Revelación y creído por la autoridad de Dios revelante. Sin embargo, ha podido y puede todavía buscar el significado inteligible de las verdades reveladas, aun sabiendo que tal significado es inagotable por la razón humana, porque parte como de su presupuesto de la tesis central de aquella metafísica que hemos muy sumariamente expuesto: la afirmación de que el Ser absoluto es Inteligencia y Libertad.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

El texto fundamental sigue siendo la misma *Metafísica* de Aristóteles. Para una primera introducción a esta obra véase S. Vanni Rovighi, "La Metafisica di Aristotele", en: *Orientamenti filosofici e pedagogici*, Marzorati, Milán, vol. II, pp. 67-98.

Téngase presente siempre el Comentario de Santo Tomás:

S. Thomae Aq., *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, al cuidado de M. R. Cathala, Marietti, Turín (varias ediciones).

Entre las obras de Santo Tomás, además de la *Summa theologiae* y las otras obras principales, tiene una particular importancia para la metafísica el opúsculo *De Ente et Essentia*, del cual véase la edición crítica, seguida por los excelentes estudios de:

M. D. Roland Gosselin, *Le* De ente et essentia *de S. Thomas d´Aquin*, Le Saulchoir, Kain, 1926.

Clásico y célebre el comentario de Cayetano a este opúsculo: Thomae de Vio Caietani, *In De Ente et Essentia D. Thomae Aq. Commentaria*, al cuidado de M. H. Laurent, Marietti, Turín, 1934.

Entre los tratados neoscolásticos nos limitamos a indicar:

R. Arnau, *Metaphysica generalis*, Università Gregoriana, Roma, 1963, 5a. ed.

S. Breton, "L´idée de trascendental et la genèse des trascendentaux chez Saint Thomas d´Aquin", en: *Saint Thomas aujourd´hui*, Recherches de Philosophie VI, Desclée De Brouwer, París, 1963, pp. 45-74.

L. Chalier, "Les cinq voies de saint Thomas", en: *L´existence de Dieu*, Casterman, Tournai, 1961.

E. Coreth, *Metaphysik*, Tyrola Verlag, Innsbruck-Wien-München, 1961.

J. Delanglade, *Le problème de Dieu*, Aubier, París, 1960 (traducción italiana, Borla, Turín, 1964).

J. De Finance, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Beauchesne, París, 1945.

L. De Raeymaeker, *Philosophie de l´être*, Nauwelaerts, Lovaina, 1946.

P. Descocqs, *Institutiones Metaphysicae generalis*, vol. I, Beauchesne, París, 1925.

P. Descocqs, *Praelectiones Theologiae naturalis*, Beauchesne, París, 1932-1935, 2 voll.

C. Desjardins, *Dieu et l´obligation morale*, Desclée de Brouwer, 1963.

“Doctor communis”, vol. VII, fasc. 1-2, Roma, 1945 (dedicado a las cinco vías de Santo Tomás).

D. Dubarle, “Pensée scientifique et preuves traditionnelles de l´existence de Dieu”, en: *De la connaissance de Dieu*, Recherches de Philosophie III-IV, Desclée de Brouwer, París-Brujas, 1958.

C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d´Aquino*, SEI, Turín, 1950, 2a. ed.

C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d´Aquino*, SEI, Turín, 1960.

A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d´Aquin*, Vrin, París, 1931.

R. Garrigou-Lagrange, *Se sens commun, la philosophie de l´être selon S. Thomas d´Aquin*, Nouvelle Libraire Nationale, París, 1922, 3a. ed.

R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son existence et sa nature*, Beauchesne, París, 1928, 5a. ed.

L. B. Greiger, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas*, Vrin, París, 1942.

E. Gilson, “Prelégomènes à la prima via”, en: *Archives d´hist. doctr. et litt. du Moyen Age*, 30, (1962), pp. 53-70.

E. Girardi, *Ontologia*, SEI, Turín, 1962.

E. Girardi, *Theologia naturalis*, SEI, Turín, 1962.

R. Jolivet, *La notion de substance*, Beauchesne, París, 1929.

A. Marc, "L´idée de l´être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure", en: *Archives de Philosophie*, Beauchesne, París, vol. X, fasc. 1.

J. Maritain, *Sept leçons sut l´être et les premiers príncipes dela raison spéculative*, Téqui, París, 1933.

A. Masnovo, *Problemi di metafisica e di criteriología*, Vita e Pensiero, Milán, 1930.

A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milán, 1941.

A. Masnovo, *Introduzione alla Somma teológica di S. Tommaso d´Aquino*, La Scuola, Brescia, 1946, 2a. ed.

F. Van Steenberghen, *Ontologie*, Ins. Sup. de Philosophie, Lovaina, 1961, 3a. ed (traducción italiana SEI, Turín, 1950).

F. Van Steenberghen, *Dieu caché,* Nauwelaerts, Lovaina-París, 1961.

ÍNDICE